

भारतीय दर्शन का इतिहास (Bhartiya Darshan Ka Itihas)

भाग-३

लेखक

डॉ० एम० एन० दासगुप्त

अनुवादक

ए० यू० बमावडा



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर-४

शिक्षा तथा समाज कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार की
विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रंथ-निर्माण योजना के अन्तर्गत
राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

प्रथम सम्स्करण १९७४

मूल्य-१८ ००

© सर्वाधिकार प्रकाशक के अधीन

प्रकाशक

राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी,
ए-२६/२, विद्यालय मार्ग, तिलक नगर,
जयपुर-४

मुद्रक

शर्मा प्रदम इलेक्ट्रोमैटिक प्रेस, अलवर

प्रस्तावना

भारत की स्वतन्त्रता के बाद इसकी राष्ट्रभाषा को विश्वविद्यालय शिक्षा के माध्यम के रूप में प्रतिष्ठित करने का प्रश्न राष्ट्र के सम्मुख था। किंतु हिंदी में इस प्रयाजन के लिए अपक्षित उपयुक्त पाठ्य-पुस्तकें उपलब्ध नहीं होने से यह माध्यम-परिवर्तन नहीं किया जा सकता था। परिणामतः भारत सरकार ने इस 'यूनता' के निवारण के लिए 'बनानिव' तथा 'पारिभाषिक शब्दावली आयोग' की स्थापना की थी। इसी योजना के अंतर्गत १९६६ में पाँच हिंदी भाषी प्रदेशों में ग्रंथ प्रकाशनों की स्थापना की गयी।

राजस्थान हिंदी ग्रंथ अकादमी हिंदी में विश्वविद्यालय स्तर के उत्कृष्ट ग्रंथ-निर्माण में राजस्थान के प्रतिष्ठित विद्वानों तथा अध्यापकों का सहयोग प्राप्त कर रही है और मानविकी तथा विज्ञान के प्रायः सभी क्षेत्रों में उत्कृष्ट पाठ्य ग्रंथों का निर्माण करवा रही है। अकादमी चतुर्थ पंचवर्षीय योजना के अंतर्गत तथा उससे भी अधिक ग्रंथ प्रकाशित कर सकेगी ऐसी हम आशा करते हैं।

प्रस्तुत पुस्तक इसी क्रम में तैयार करवायी गयी है। हम आशा है कि यह अपने विषय में उत्कृष्ट योगदान करेगी। इस पुस्तक की परीक्षा के लिए अकादमी डॉ. नारायण शास्त्री इन्फ्रिन्स प्रोफेसर, दर्शन विभाग, नागपुर विश्वविद्यालय, नागपुर के प्रति आभारी हैं।

खेतमिह राठोड

अध्यक्ष

गौरीशंकर मत्स्येन्द्र

निर्देशक

प्राक्कथन

इस ग्रन्थ का दूसरा खण्ड कई वर्ष पूर्व सन् १९३२ में प्रकाशित हुआ था। इस खण्ड के विलम्ब में प्रकाशित होने के अनेक कारणों में, एक यह भी है कि लेखक का अत्यधिक शिक्षण तथा शासन काय करना पड़ रहा है, और वह लगातार बीमार रहें हैं। साथ ही साथ दुःखपूर्ण घटना यह रही है कि अविध्यात काय करने से एक अंश की ज्योति नुप्त हो जाने के कारण उन्हें बहुधा दूसरा की सहायता के अधीन रहना पड़ता है। प्रकाशन स्थान और कलकत्ता के बीच अधिक दूरी भी विलम्ब का एक कारण रही है। हृषीकेश कहना है कि चतुर्थ खण्ड की पाण्डुलिपि अब तैयार हो गई है।

दक्षिणात्य ईश्वरवाद के विकास का शृंगारबद्ध वर्णन प्रस्तुत किया जा सके, इसलिए लेखक ने इस खण्ड में पाण्डुलिपियाँ को प्राप्त करने का अत्यधिक कष्ट किया है। अभी तक इस विषय में जो भी ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं वे बहुत ही कम संख्या में हैं और यह वर्णन इन अप्राप्य ग्रन्थों को बारबार देखे बिना नहीं हो सकता या क्योंकि सामग्री इन्हीं ग्रन्थों से प्राप्त की जा सकती थी। वैष्णव सम्प्रदाय के शृंगारबद्ध इतिहास की खोज तथा व्याख्या पर प्रकाश डाल सके ऐसा कोई भी ग्रन्थ अभी तक लिखा नहीं गया है। यह अधिक अच्छा होता कि वैष्णव धर्म के इतिहास का आलम्बन करने में तमिल तथा तेलगु ग्रन्थों का उपयोग भी किया जाता जिसमें प्रचलित भाषा के आधार पर यह इतिहास संस्कृत ग्रन्थों की कमी को पूरा कर सके। किंतु लेखक ने जहाँ तक हो सका संस्कृत ग्रन्थों का ही आधार लिया है। यह मर्यादा तीन कारणों से माननीय पड़ी, प्रथम तो यह था कि लेखक को दक्षिण भारत की सभी विभिन्न भाषाओं का ज्ञान नहीं है दूसरा इन सभी ग्रन्थों का यदि अवलोकन कर सामग्री का उपयोग भी किया होता तो यह ग्रन्थ इच्छित लक्ष्य में कहीं अधिक बढ़ा हो जाता, तीसरा, प्रचलित भाषा के ग्रन्थों की सामग्री का यदि उपयोग कर भी लिया जाता तो भी आस्तिक दार्शनिक सिद्धान्तों की मूलभूत समस्याओं में जाकर प्रस्तुत ग्रन्थ में गैर गैर विवचन है कोई महत्वपूर्ण वृद्धि नहीं होती। विगुह दार्शनिक दृष्टि से यदि देखा जाय तो इस ग्रन्थ में प्रस्तुत की गई कुछ सामग्री अनवसर कही जा सकती है। किंतु इस ग्रन्थ में तथा प्रकाशित होने वाले दूसरे ग्रन्थों में भक्ति आनंद से सम्बंधित धार्मिक विवृति की अवलोकन करना अशक्य था क्योंकि वह दक्षिण भारत में प्रमुख रूप से प्रचलित थी और इस विवृतावस्था में मध्ययुग के ही निबट्टतम भूतकाल के मानव के मानस पर भी प्रभाव डाला है और आज भी वह भारतीय धर्मों का एक महत्वपूर्ण अंग है। भारत में नैतिकता ही नहीं किंतु धर्म भी दान का अंग रहा है। मायनाओं से सम्बंधित भाव या सवर्ग, धर्म का एक महत्वपूर्ण गुण है इसलिए, दक्षिण भारत में

प्रभूत प्रधान दान प्रणाली का विवचन करत समय भक्ति के इस विकृत विकास पर बन दिए बिना नहीं रहा जा सकता था। लेखक इसलिए आगा करना है कि जा नोग भक्ति या धार्मिक भावना के अंग के विनाप विवचन की अपेक्षा नहीं करत या व जो वैष्णव धर्म के सार रूप भक्ति के संबंधों पर अत्यधिक बल दिया देना चाहत है व दाना उस क्षमा प्रदान करेंगे। लेखक ने दान के हित का सामन रखकर मध्य मार्ग अपनाने का प्रयत्न किया है जो अवश्य ही, इस ग्रन्थ में वर्णित विचारधाराओं में अनुस्यूत वैष्णव प्रणाली की धार्मिक भावना में प्राप्त है।

लेखक ने आनवारा—का जिनकी रचनाएँ तामिल में है—वर्णन कर इस ग्रन्थ की मर्यादा का अतिक्रमण किया है किन्तु यहाँ भी उसे यह महसूस हुआ कि आनवारा के भक्ति दान का विवचन किए बिना रामानुज तथा उनके अनुयायियों का वर्णन एतिहासिक दृष्टि से त्रुटिपूर्ण रहता। यद्यपि आनवारा के ग्रन्थयन के लिए मौलिक रचनाएँ तामिल भाषा में प्राप्त हैं किन्तु मौभाग्यवश इन रचनाओं का सम्पूर्ण अनुवाद पाण्डुलिपि में या प्रकाशित रूप में प्राप्त है। तामिल लेखकों के वर्णन में हमने इन्हीं ग्रन्थों का आश्रय लिया है।

पचरात्र रचनाओं के वर्णन में कठिनाईयाँ आईं क्योंकि इन प्रणाली के अधिकांश ग्रन्थ अप्रकाशित ही हैं किन्तु सौभाग्य में इस प्रणाली का एक बृहन् ग्रन्थ लेखक को पाण्डु लिपि में मिल गया। पचरात्र सम्प्रदाय पर शोडर के सिवाय किसी ने महत्वपूर्ण कुछ भी नहीं लिखा है। यद्यपि रामानुज भाष्य के अनुवाद प्राप्त हैं किन्तु उनके सम्पूर्ण दान का उनके सम्प्रदाय के अंग महत्वपूर्ण दार्शनिकों के साथ सम्बंध बताने वाला कोई भी वर्णन प्राप्त नहीं है। रामानुज सम्प्रदाय के महान विचारक वैकट मेघनादारि तथा अंग विद्वान जिनकी रचनाएँ अभी तक अप्रकाशित हैं—इनके सम्बंध में लगभग कुछ भी नहीं दिया गया है। इसी प्रकार विज्ञान भिक्षु के दान पर भी कुछ नहीं लिखा गया है और यद्यपि निम्बाक भाष्य अनुवाद में प्राप्त है किन्तु निम्बाक और उनके अनुयायियों के विचारों का सम्बंध बताने वाला कोई वर्णन प्राप्त नहीं है। लेखक को इसलिए ध्यान्य करने के लिए तथा कालक्रम गोधन के लिए पूर्णतया प्रकाशित तथा अप्रकाशित अनेक ग्रन्थों पर निर्भर रहना पड़ा है। कालक्रम शोधन आन्तरिक प्रमाण पर आधारित है यद्यपि इस विषय पर जो भी प्रबंध इत्यादि प्रकाशित हुए हैं, लेखक ने हमेशा उनका उपयोग भी किया है। वर्णन का विषय अत्यन्त विस्तृत है विद्वान् पण्डित ही यह बता सकेंगे कि त्रुटियाँ रहने हुए भी कुछ सफलता प्राप्त हुई है या नहीं।

एकेश्वरवादी विचार तथा भक्ति सिद्धान्त के महत्व को यद्यपि, ऋग्वेद की कुछ अक्षांश तथा गीता, महाभारत और विष्णु पुराण जैसे पुरातन धार्मिक साहित्य में पाया जा सकता है, तो भी आनवारा—यामुन और रामानुज से लेकर तदनन्तर कालीन दाम्बिणात्य दार्शनिक लेखकों के रूढ़िगत गीता में ही हमें ईश्वर से आवात्मक सम्बंध का एक विनिष्ट दर्शन मिलता है। विभिन्न वैष्णव लेखक तथा सन्ता की रचनाओं तथा

अनुभवों में इस भावात्मक सम्बन्ध या भक्ति का अनुकूल स्वरूप प्रकट होता है। अपने-अपने दार्शनिक परिप्रेक्ष्य में इही विभिन्न भक्ति के प्रकारों को प्रस्तुत ग्रन्थ में तथा प्रवाणित होने वाले ग्रन्थ में प्रधान रूप से अध्ययन किया गया है। इस दृष्टि से प्रस्तुत ग्रन्थ तथा चतुर्थ खण्ड को भारत के ईश्वरवाद का दर्शन माना जाय। यही दर्शन ग्रन्थ रूप से विभिन्न शब्द और शक्ति ईश्वरवाद के वर्णन में जारी रहगा।

चतुर्थ खण्ड में शिव तथा उनके अनुयायियों और मध्व तथा उनके अनुयायियों के दर्शन के कटु सम्बन्ध का विवेचन प्रस्तुत किया जायगा। साथ ही साथ भागवत पुराण तथा बल्लभ तथा चैतन्य के अनुयायियों के ईश्वरवाद का वर्णन भी किया जायगा। आस्तिक दार्शनिकों के मध्य मध्व के अनुयायियों में जयतीर्थ तथा व्यासतीर्थ का सूक्ष्म विचारक तथा तार्किक रूप में एक महान स्थान है। पाँचवें खण्ड में शिव तथा शक्ति विचारकों के अलावा तब, उनका दर्शन, व्याकरण हिन्दू सौन्दर्यशास्त्र तथा हिन्दू धर्म-शास्त्र का वर्णन किया जायगा। इस प्रकार यह भाषा की जाती है कि पाँचवें खण्ड की समाप्ति करने पर लेखक, सम्स्त भाषागत हिन्दू विचार का सम्पूर्ण सर्वेक्षण कर चुकेगा और जो कार्य आज से २० साल पहले उसने प्रारम्भ किया था, उसकी समाप्ति भी कर सकेगा।

उपसंहार के रूप में चार्वाक भौतिकवाधियों पर एक अध्याय जोड़ दिया गया है क्योंकि पहले खण्ड में इसका वर्णन लगभग छूट गया था।

लेखक डॉ० एफ० डब्लू० थॉमस के अतीव कृतज्ञ हैं जो आक्सफोर्ड में संस्कृत के भूतपूर्व प्रधान अध्यापक तथा लेखक के सम्माननीय मित्र हैं, जो बदावस्था के बावजूद विभिन्न कार्यों में व्यस्त होत हुए भी और लेखक के ज्ञानबधु बने रहकर उन्हें पाण्डुलिपि तैयार करने में तथा वर्ण विन्यास, वाक पद्धति और विराम चिह्नों के विषय में अनन्क उपयोगी सलाह देते रहे। उनकी अनवरत सहायता के बिना प्रस्तुत ग्रन्थ में उनका कृटियाँ रही होता। लेखक अपनी धर्म पत्नी डा श्रीमती मुरमादास गुप्त एम ए पी एच डी (कलकत्ता तथा केम्ब्रिज) की अनवरत सहायता के लिए उनका विशेष रूप से आभारी हैं उन्होंने इस पुस्तक को तैयार करने के लिए अनेक पाण्डुलिपियाँ पढ़ी। लेखक के एक ही नत्र के सहस्र हान से जो कठिनाई बनी हुई थी उसे ध्यान में रखते हुए यह खण्ड इस सहायता के बिना सम्पूर्ण होना अशक्य था।

डॉ० सतीन्द्रकुमार मुखर्जी एम ए पी एच डी ने समय समय पर प्राप्त सहायता के लिए लेखक उनका भी आभारी हैं।

१२ ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य का सिद्धांत	२३०
१३ वेंकटनाथ के अनुसार रामानुज संप्रदाय के सत्तामूलक पक्षधर	२३३
१४ रामानुज दर्शन में ईश्वर का स्थान	२७४
१५ शंकर मत का द्वैतात्मक तर्कानुसार खण्डन	२८२
१६ मेघनादारि -	३१६
१७ स्वतः प्रामाण्यवाद	३१६
१८ काल	३२२
१९ कम और उनके फल	३२२
२० वात्स्यवरद	३२३
२१ रामानुजाचार्य द्वितीय या वादिहस नवाम्बुद	३२५
२२ जाति	३२७
२३ स्वतः प्रामाण्य	३२६
२४ स्वप्रकाशात्त्व	३३०
२५ रामानुज या महाचार्य	३३३
२६ लोकाचार्य के 'श्रीवचन भूषण' में प्रपत्ति सिद्धांत का प्रतिपादन और सौम्य जामातृ की उम्र पर टीका	३४५
२७ कस्तूरी रमाचार्य	३५१
२८ शाल श्री निवास	३५५
२९ रमाचार्य	३६५

अध्याय द्वासीसवाँ

निम्बाक सम्प्रदाय की दर्शन-प्रणाली

१ निम्बाक सम्प्रदाय की शुद्ध शिष्य परम्परा	३६६
२ निम्बाक के दर्शन का सामान्य विवेचन	३७४
३ माधव मुकुन्द का अद्वैतवादियों के साथ विवाद	३८४
४ माधव मुकुन्द के अनुसार प्रमाण	३९२
५ रामानुज और भास्कर के मता की आलोचना	३९५
६ जगत की सत्ता	३९६
७ वनमाली मिथ	४०४

अध्याय बाईसवा

विज्ञान भिक्षु का दर्शन

१ विज्ञान भिक्षु के दर्शन का विहंगावलोकन	४०६
२ विज्ञानाधृत भाष्य के अनुसार ब्रह्म और जगत्	४१६
३ जीव	४२१
४ ब्रह्मानुभव और अनुभव	४२६
५ स्वप्रकाशता और अज्ञान	४२८
६ भिक्षु के अनुसार वेदान्त और सांख्य में सम्बन्ध	४३०
७ माया और प्रधान	४३५
८ सांख्य और योग की भिक्षु द्वारा आलोचना	४३८
९ ईश्वर गीता और उसका दर्शन विज्ञानभिक्षु के प्रतिपादनानुसार	४४०

अध्याय तेईसवा

कुछ चुने हुए पुराणों के दार्शनिक विचार

४५३

परिशिष्ट

१ सांकायत नास्तिक और चार्वाक	४६८
------------------------------	-----

विषय-सूची

अध्याय-१५

भास्कराचार्य का सम्प्रदाय

	पृष्ठ
१ भास्कर का समय	१
२ भास्कर और शंकर	३
३ भास्कराचार्य के भाष्य में उपलब्ध दर्शन	७

अध्याय-१६

पंचरात्र मत

१ पंचरात्र की प्राचीनता	१२
२ पंचरात्र साहित्य का स्थान	१३
३ आगम साहित्य तथा उसका दार्शनिक स्वरूप	१६
४ शिव नान-बोध	२३
५ अहिंसे का साहित्य का तत्त्वदर्शन	३१

अध्याय-१७



आलवार

१ आलवारा का जालक्रम	५८
२ आलवारा का तत्त्व दर्शन	६४
३ आलवार और श्री वेण्कटा के बीच कुछ धार्मिक मता का विरोध	७८

अध्याय-१८

विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय का ऐतिहासिक एवं साहित्यिक सर्वेक्षण

१ भर्गीयस, नायमुनि से लेकर रामानुज तक	८८
---------------------------------------	----

२ रामानुज	६४
३ विशिष्टाद्वैत मत के पूर्वगामी और रामानुज के समकालीन एवं निप्य	६६
४ रामानुज साहित्य	१०७
५ आलवारो का रामानुज के अनुयायियों पर प्रभाव	१२५

अध्याय-१६

यामुनाचार्य का दर्शन

१ अय मता की तुलना में यामुन का आत्म सम्बन्धी सिद्धांत	१३१
२ ईश्वर और जगत्	१४२
३ रामानुज वैकटनाथ और लाकाचार्य के अनुसार ईश्वर का स्वरूप	१४५
४ रामानुज और वैकटनाथ के अनुसार जीव का विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त	१४८
५ अचिन् या अतिप्राचीन द्वय प्रकृति और उनके विकार	१५१

अध्याय बीसवाँ

रामानुज सम्प्रदाय का दर्शन

१ निगुण या सगुण सत्ता पर रामानुज और शंकर के मत	१५३
२ गङ्गाचार्य की अविद्या का लक्षण	१६२
३ रामानुज का भ्रम विषय में मत—समस्त ज्ञान सत्य है	१६६
४ ईश्वरवाणी प्रमाणों की विफलता	१७५
५ भाम्बर और रामानुज	१७८
६ रामानुज दर्शन का सत्ता ज्ञान विधायक पक्ष	१८०
७ वैकटनाथ का प्रमाण निरूपण	१८६
८ वैकटनाथ का सत्य निरूपण	१९१
९ वैकटनाथ के अनुसार भ्रम और सत्य	१९५
१० रामानुज सम्प्रदाय के उत्तरकालीन अनुयायियों द्वारा किए गए स्पष्टीकरण की दृष्टि से प्रत्यक्ष	२०५
११ वैकटनाथ का अनुमान पर विवेचन	२०६

भास्कराचार्य का सम्प्रदाय

भास्कर का समय

उदयनाचार्य ने अपनी 'याग कुसुमाञ्जलि' की टीका में भास्कराचार्य के विषय में उल्लेख करते हुए कहा है कि उन्होंने वेदांत की त्रिदंड शास्त्रा के मतानुसार वेदांत प्रथा की टीका की है। उनकी भाष्यतानुसार ब्रह्म में विकासात्मक परिणाम होता है।^१ भट्टाजी दीक्षित ने भी अपने तत्त्व विवेक टीका विवरण नामक ग्रंथ में, भास्कर भट्ट के विषय में कहा है कि वे भेदाभेद सिद्धांत का प्रतिपादन करते हैं।^२ भास्कराचार्य शंकराचार्य के बाद हुए यह निर्विवाद सत्य है यद्यपि उन्होंने अपने ग्रंथों में शंकराचार्य के नाम का उल्लेख नहीं किया है फिर भी वे जिस प्रकार में उनका उल्लेख करते हैं इससे यह स्पष्ट बात होता है कि उन्होंने अपनी टीका शंकराचार्य की ब्रह्मसूत्र की टीका के कुछ मुख्य सिद्धांतों के खण्डन के हेतु लिखी है। वे टीका के प्रारम्भ में ही कहते हैं कि टीका लिखने का मुख्य हेतु उन मतों का खण्डन करना है जो सूत्रों के सच्चे अर्थ का छिपा कर केवल अपने व्यक्तिगत मतों का खण्डन करते हैं। अथ स्थाना पर भी वे भाषावाद का स्वीकार करने वाले टीकाकारों के विरुद्ध बड़ी भाषा का उपयोग कर कहते हैं कि यह टीकाकार बौद्ध है।^३ वे शंकराचार्य का विरोध

^१ त्रिदंड का अर्थ तीन दंडों से है। मनु के अनुसार कुछ ब्राह्मणों में एक तथा कुछ में तीन दंडों का धारण करने का नियम था।

प० विन्ध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदी ब्रह्मसूत्र पर भास्कर की टीका की प्रस्तावना में यह कहते हैं कि रामानुज, टंक गुह्येव भास्कर तथा यामुनाचार्य, जो रामानुज के गुरु थे उनके पहले के सभी ब्रह्मसूत्र के बध्नाय टीकाकार त्रिदंडी थे। यह कथन अत्यंत रोचक है किन्तु अभाग्यवश वे यह नहीं बताते कि उन्होंने यह किस प्रमाण के आधार पर कहा है।

^२ "भट्ट भास्करस्तु भेदाभेदवेदांत सिद्धांतवादी

प० विन्ध्येश्वरीप्रसाद ने अपनी भास्कर की टीका की प्रस्तावना में भट्टाजी दीक्षित रचित वेदांत तत्त्व टीका विवरण से उद्धृत किया है।

^३ सूत्राभिप्राय सत्यत्वास्वामिप्रायाप्रकाशनात्।

व्याख्यात यैरिन् शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तयः।

—भास्कर की टीका, पृ० १।

अवश्य करते थे किन्तु यह विरोध केवल शंकराचार्य के मायावाद-अर्थात् जगत् माया से उत्पन्न है और वह ब्रह्म का परिणाम नहीं है—तक ही सीमित था । किन्तु शंकराचार्य और भास्कराचार्य दोनों ब्रह्म को उपादान और निमित्त कारण मानने में एक मत हैं । शंकराचार्य इस सिद्धांत का मण्डन इसलिए करते हैं, कि उनकी मायतानुसार ब्रह्म के सिवाय दूसरी सत्ता है ही नहीं, किन्तु वे दृढतापूर्वक कहते हैं कि जैसा पहले स्पष्ट किया जा चुका है, जगत् की उत्पत्ति ब्रह्म में अनिवचनीय और असत् माया के संयोग से हुई है, और ब्रह्म जगत् से वस्तुतः भिन्न नहीं है तो भी जगत् ब्रह्म का मायोपहित विवर्त है माया रूप इस जगत् का ब्रह्म बीज रूप सत्य है । भास्कराचार्य का कहना है कि माया है ही नहीं, ब्रह्म ही अपनी शक्ति द्वारा जगत् रूप से परिवर्तित होता है । पंचरात्र में भी इसी सिद्धान्त का प्रतिपादन है, उनकी मायतानुसार, वासुदेव जगत् का निमित्त और उपादान कारण है भास्कराचार्य का यहाँ भागवत धर्म से भी ऐकमत्य है । पंचरात्र के इस सिद्धांत से उनका यह कार्य विरोध नहीं पात है ।^१ वे केवल उनके जीववाद से सहमत नहीं हैं क्योंकि पंचरात्र के मतानुसार जीव ब्रह्म से उत्पन्न है ।^२

यद्यपि हम निश्चित रूप से तो नहीं कह सकते, किन्तु यह संभव है कि भास्कराचार्य ब्राह्मणों के उस संप्रदाय के अनुयायी हैं जो अथर्व ब्राह्मणों के समान एक दंड का धारण न कर तीन दंड धारण करते थे, इसलिए उनका वेदांत सूत्र की टीका त्रिदंडी ब्राह्मण संप्रदायानुवर्त्ती नहीं जा सकती है । साधन चतुष्टय पर विवेचना करत हुए वे कहते हैं कि ब्रह्म ज्ञान प्राप्त करने के लिए आश्रम धर्म उसकी रुढ़ियों और उसके कमवाट का त्याग करना आवश्यक नहीं है । वे यह भी कहते हैं कि वेद भी तीन दंड धारण करने का आदेश देते हैं ।^३

और भी ये तु बौद्ध मतावलम्बिनो मायावादिनस्तेऽपि अनेन यायेन सूत्रं कारेणव निरस्ता ।
—वही २, २-२६ ।

अथ स्थान पर शंकर महायान बौद्धवाद के ही विचारों का प्रतिपादन करते हैं ऐसा कहा गया है ।

विगतिं विच्छिन्नमूल माध्यमिक बौद्धगायित मायावाद व्यावर्णयतो लोकान् ध्यामा ह्वयन्ति ।
—वही १४२५ ।

^१ वासुदेव एव उपादान कारण जगतो निमित्तकारण चेति ते भ्रमयते तदेतद् सर्वश्रुति प्रसिद्ध एव तस्मान्नात्र निराकरणीय पश्याम ।

—भास्कर माध्य २, २-४१ ।

^२ वही ।

^३ वही ३, ४-२६ और भी देखो ५० विष्णुस्वरोप्रसाद की प्रस्तावना ।

माधवाचार्य अपने शंकर विजय ग्रंथ में शंकराचार्य और भास्कर भट्ट की भेंट का उल्लेख करते हैं किन्तु यह कितना विश्वसनीय है यह कहना कठिन है ।^१

भास्कराचार्य ने शंकर मत का खण्डन किया, और उदयनाचार्य ने भास्कर का उल्लेख किया है इससे यह निश्चित है कि भास्कराचार्य आठवीं और दसवीं शताब्दी के बीच रहे होंगे। पंडित विष्णुशंकर प्रसाद महाराष्ट्र में नासिक के पास डा० भाऊदासजी द्वारा पाए हुए ताम्र पत्र के आधार पर कहते हैं कि शांडिल्य गान्धर्व ने उत्पन्न कवि चण्वर्ती त्रिविक्रम के पुत्र, कोई भास्कर भट्ट थे जिन्होंने विद्यापति की उपाधि मिली हुई थी और वे शांडिल्य गोनात्मन् भास्कराचार्य के छोटे पूज्य थे, जो एक उपाधिपति और सिद्धांत शिरामणि के रचयिता थे। वे ऐसा मानते हैं कि ज्येष्ठ विद्यापति भास्कर भट्ट ब्रह्म सूत्र के टीकाकार थे।^२ किन्तु उनका यह कथन साधक प्रमाण के अभाव में स्वीकार नहीं किया जा सकता। शान्त के नाम में समानता होने के अलावा कोई ऐसा निश्चित प्रमाण नहीं मिलता जो यह सिद्ध कर सके कि इन्हीं विद्यापति भास्कर भट्ट ने ब्रह्म सूत्र की टीका लिखी है।^३ जो कुछ हम समान्य निश्चय के साथ यह कह सकते हैं वह इतना ही है कि भास्कराचार्य का काल मध्य आठवीं शताब्दी और मध्य दसवीं शताब्दी के बीच का है, बहुत संभव है कि उनका काल नवमी शताब्दी रहा हो क्योंकि वे रामानुजाचार्य से अनभिज्ञ थे।^४

भास्कर और शंकर

ब्रह्म सूत्र २११४ का अर्थ स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य और भास्कराचार्य,

^१ शंकर विजय १५८०।

^२ प० विष्णुशंकरप्रसाद की प्रस्तावना।

^३ हम संस्कृत साहित्य में अनेक भास्कर के नाम सुनते हैं जैसे कि शंकर भास्कर, आत भास्कर, हरिभास्कर, मदत भास्कर, भास्कर मिश्र, भास्कर शास्त्री, भास्कर दीक्षित, भट्टभास्कर, पंडित भास्कराचार्य, भट्ट भास्कर मिश्र, त्रिकाट भट्टन, लागाक्षी भास्कर, शांडिल्य भास्कर, वत्स भास्कर, भास्कर देव, भास्कर नसिह, भास्करारण्य, भास्करानन्दनाथ, भास्कर सेन।

^४ वे अर्थ लेखकों के विषय में बहुत कम उल्लेख करते हैं। उनका कथन है कि शांडिल्य भागवत सम्प्रदाय के महान् ग्रन्थकार हैं। वे पाशुपत, शैव, कापालिक और काठक सिद्धांतों तथा पञ्चाध्यायी इन चार प्रकार के महेश्वरों का वर्णन करते हैं। शास्त्रों को उनका मुख्य ग्रन्थ मानते हैं। वे पञ्चारात्रिका का भी उल्लेख करते हैं जिनसे वे अधिकतर सहमत हैं।

छांदोग्य उपनिषद् ६.१.१ प्रपाठक का दो भिन्न दृष्टिकोण से विवरण प्रस्तुत करते हैं।^१ वाचस्पति शंकराचार्य की उपराक्त टीका को सम्मते हुए कहते हैं कि, मिट्टी को मिट्टी रूप में जान लेने से मिट्टी से बना सब जान लिया जाता है इसलिए नहीं—कि मिट्टी की वस्तुएँ मिट्टी ही हैं क्योंकि वास्तव में हर एक वस्तु भिन्न है। अगर ऐसा है तो हम मिट्टी की एक वस्तु जान लेने पर मिट्टी की दूसरी वस्तु को कैसे जान सकते हैं? मिट्टी की वस्तुएँ वास्तव में हैं ही नहीं, वे तथा जो, विकार रूप से दीखते हैं, शब्द प्रयोग मात्र (वाचारम्भणम्) हैं केवल कारा नाम हैं (नामधेयम्), उनके अनुरूप कोई लक्ष्य पनाय या विषय है ही नहीं, उनका अस्तित्व ही नहीं है।^२

शंकराचार्य के अनुसार इस पाठ का अर्थ यह है कि मिट्टी ही केवल सत्य है। भाषा की साधकता दो बातों पर आधारित है विषय और उनसे सूचित तथ्य तथा नाम पर, जो उन्हें सूचित करते हैं। काय हमारे व्यावहारिक आचरण तथा तत्संबंधित वस्तु और विषय का अधिष्ठान है भाषा और नाम उन्हीं का निर्देश करते हैं। कायकारण फिर कस एक हो सकते हैं? इस प्रश्न का यह उत्तर है कि भाषा काय को ही निर्देश करती है और इसी से हमारा व्यवहार समझ है यह सत्य है किन्तु काय वस्तुतः कारण के आविर्भाव, परिणाम और सत्ता की अवस्थाएँ मात्र हैं। अतः इस दृष्टि से कि काय भाता जाता है उसका आविर्भाव और तिरोभाव हाता है जबकि कारण निरंतर एकसा ही रहता है और अपने सारे सत्य परिणामों का अधिष्ठान है, अतः यह कहा जा सकता है कि कारण ही केवल सत्य है—मिट्टी ही केवल सत्य है।

^१ तदन यद्वामारम्भण शब्दादिभ्यः अ० सू० २-१-१४।

यथा सौम्य एकेन मृत्पिण्डेन सर्व मृण्मय विज्ञात स्याद् वाचारम्भण विकारो नामधेय मृत्तिकेत्येव सत्यम्।

—छांदोग्य ६-१-१।

^२ मामती, ब्रह्म सूत्र २-१-१४।

राहु एक राक्षस है जो शरीर रहित केवल शीत ही है। उसका सारा शरीर मस्तक ही है। तो भी भाषा की सुविधा के लिए हम राहु का शिर (राहा शिर) ऐसा प्रयोग करते हैं। ठीक उसी प्रकार मिट्टी ही केवल सत्य है और मिट्टी के बसन, घडा, गकोरा इत्यादि भाषा के प्रयोग मात्र हैं ऐसी कोई यथाय वस्तु या सत्ता ही नहीं जिनका कि वे नाम हा सकते हैं। उनकी सत्ता ही नहीं है वे विकल्प मात्र हैं, बाबा केवल धारम्यते विकार जात न तु तत्त्वतोऽस्ति यता नामधेयमात्र एतत् यथा राहो गिर शब्द ज्ञानानुपाती वस्तुगूयो विकल्प इति, तथा चावस्तुतया अनृत विकार-जातम्।

काय कारण की ही एक अवस्था है और कारण से भिन्न और अमिन्न दोनों हैं ।^१
काय अर्थात् नाम (नामधेय) सत्य है और श्रुति भी ऐसा ही कहती है ।^२

भास्कराचार्य सांख्यिकाचार्य के मत का खंडन इस प्रकार करते हैं, मायावादी नाना रूप जगत् की सत्ता मानने वाला के विरोध में जो दलील देते हैं वे ही उनके विरोध में भी दी जा सकती है क्योंकि वह अद्वैत की सत्ता मानते हैं । जो व्यक्ति श्रुति का श्रवण और तत्त्वचिंतन करता है वह स्वयं प्रथम अविद्या से अभिभूत होता है और अगर इस अविद्या के कारण उसका द्वैत ज्ञान मिथ्या है तो उसका अद्वैत ज्ञान भी उसी कारण वश मिथ्या माना जा सकता है । समस्त ब्रह्म ज्ञान मिथ्या है, क्योंकि यह भी जगत् के ज्ञान की तरह मिथ्या ज्ञान है । वे आगे फिर ऐसी दलील देते हैं कि जिस प्रकार स्वप्नाय और गन्ध के मिथ्या ज्ञान द्वारा, अच्छे बुरे का किसी और अर्थ का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है ठीक उसी प्रकार अद्वैत मतवादी उपनिषद् ग्रन्थों के सादृश्यों के मिथ्या ज्ञान द्वारा ही सच्चा ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है । किंतु यह तब मिथ्या सादृश्यानुमान पर आधारित है । जब कोई कुछ स्वप्ना के भले बुरे परिणाम के बारे में निरूपण करता है तब वह बिना किसी आधार के ऐसा नहीं करता, क्योंकि उसने निरूपण का आधार विशेष प्रकार के स्वप्नों के अनुभव ही हैं । और स्वप्नानुभव तथ्य हैं जो अपनी विशेषता रखते हैं । शब्द विपरीत (खरगाश के सींग) की तरह केवल मिथ्या नहीं हैं । शब्द विपरीत के दृष्टान्त के आधार पर कोई किसी निरूपण पर नहीं पहुँच सकता । वरुणों का भी अपना आकार और रूप है और इनका सबसाधारण की भावितानुसार, विशेष ध्वनि से सम्बन्ध है । यह भी मानी हुई बात है कि भिन्न देश में भिन्न भिन्न वरुणों का उपयोग एक ही ध्वनि के सूचन में किया जा सकता है । पुनः अगर कोई किसी भूल से भय का अनुभव करके मर जाता है तो वह केवल असत् या मिथ्या वस्तु के कारण नहीं मरता, क्योंकि वह सधमुच डरा था उसकी मृत्यु का कारण भय था, जो किसी यथाय वस्तु की स्मृति से उत्तेजित हुआ था । भय के अनुभव में मिथ्यात्व केवल इतना ही था कि डराने वाली जिस वस्तु का भय हुआ वह उस समय उपस्थित नहीं थी । इस प्रकार हम ऐसा कोई भी दृष्टान्त नहीं प्रस्तुत कर सकते, जिससे हम यह सिद्ध कर सकें कि मिथ्या ज्ञान या केवल

^१ वागिन्द्रियस्य उभयमारम्भण विकारा नामधेयम् उभयमालम्ब्य वाग व्यवहार प्रवर्तते षटेन उदक आधारेऽति मृण्मय इत्यस्य इत् व्याख्यान कारणमेव कार्यात्मना घटवदवतिष्ठते कारणस्यावस्थामात्रम् काय व्यतिरिक्ता व्यतिरिक्ता मुक्ति रजत-वदागमापाधिर्धर्मत्वाच्च अनृतम् अनित्यमिति च व्यपदिश्यते ।

—भास्कर भाष्य, २-१-१४ ।

^२ अथ नामधेय सत्यस्य सत्यमिति इत्यादि ।

—वही ।

मिथ्यात्व से सच्चाई या सच्चे ज्ञान तक पहुँच सकते हैं। पुनः शास्त्र जगत् का मिथ्यात्व कैसे प्रतिपाद कर सकते हैं ? अगर अवयु से प्राप्त सारा ज्ञान मिथ्या है तो सारी भाषाएँ भी मिथ्या हो जाती हैं और तब शास्त्र का भी मिथ्या ही मानना होगा।

इसके अतिरिक्त यह अविद्या भी क्या है यदि कोई इसका वयुन नहीं कर सकता तो कोई इसे दूसरे को कैसे समझा सकता है ? और यह कथन कि अविद्या विविध आचार व्यवहार से पूरा अनुभविक जगत् के ठोस एवं भूत रूप में अभिव्यक्ति पाकर भी अनिवचनीय बनी रहती है अत्यन्त निरर्थक है।^१ जो इस प्रत्यक्ष तथा अनुभव व्यावहारिक जगत् के रूप में अभिव्यक्त होगा वह अनिवचनीय है यह कथन कितना अधोहन विषयक है।^२ अगर वह अनादि है तो वह निश्चय अवश्य है और तब मोक्ष प्राप्ति असंभव है। वह सत् और असत् दोनों नहीं हो सकती क्योंकि ऐसा कहना परस्पर विरोधी है। वह केवल अभाव रूप भी नहीं हो सकता क्योंकि जो असत् है वह बधन का कारण भी नहीं हो सकता है। अगर वह बधन का कारण है तो वह भाव रूप अवश्य है, और तब ब्रह्म में द्वैत उत्पन्न होने का दोष आए बिना नहीं रह सकता। इसलिए मायावादी का सिद्धांत मिथ्या प्रमाणित होता है।

सत्य तो वास्तव में यह है कि जिस प्रकार दूध दही के रूप में जमता है वैसे ही ईश्वर ही स्वयं अपनी इच्छा ज्ञान और अनन्त से अपने आपको जगत् रूप में परिणमित करता है। ईश्वर निवच्य होते हुए भी जगत् के रूप से परिणमित होता है इस कथन में कोई असंगति नहीं है क्योंकि वह अपनी विभिन्न शक्तियों को अपनी इच्छा से रूपांतरित कर ऐसा परिणाम ला सकता है। ईश्वर की दो शक्तियाँ हैं। माय्य शक्ति द्वारा वह भोग्य सृष्टि बना है और भोक्तृ शक्ति द्वारा भाक्ता जीव बना है। यह सब होते हुए भी वह स्वयं अपने आप में अपरिणामी और निमल है। केवल अपनी शक्ति के रूपांतरण से वह भोक्ता और भोग्य रूप जगत् में परिणमित होता है। सृष्टि अपने बिम्ब में से जैसे किरणों को प्रसारित कर फिर अपने में समेट लेता है फिर भी सृष्टि ही बना रहता है ठीक उसी प्रकार ईश्वर जगत् का निर्माण और समाहरण करता है।^३

^१ यस्याः सर्वमिदं कृत्स्नं व्यवहाराय न्यस्तं
निवक्तुं सा न शक्येति वचनं वचनायकम् ।

—भास्कर भाष्य ।

^२ यस्याः नाम इदं कृत्स्नं व्यवहाराय न्यते ।
निवक्तुं सा न शक्येति वचनं वचनायकम् ।

—भास्कर भाष्य ।

^३ भास्कर भाष्य, २ १ २७ तथा १ ४ २५ ।

भास्कराचार्य के भाष्य में उपलब्ध दर्शन

उपरोक्त कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि भास्कराचार्य के मतानुसार, जीव और जड़ जगत्, स्वयं ब्रह्म की अपनी विभिन्न शक्तियों द्वारा उसने परिणाम मात्र हैं। यहाँ एक प्रश्न स्वामाविर्भाव रूप से उत्पन्न हो जाता है कि जगत् जीव ब्रह्म से भिन्न हैं या अभिन्न ? भास्कराचार्य उत्तर देते हैं कि भेद में अभेद घम विद्यमान है (अभेदघमश्च), सहर समुद्र से भिन्न भी है और अभिन्न भी। सहर्ष समुद्र की शक्ति की अभिव्यक्ति है इसलिए जो सागर अपनी शक्ति की अभिव्यक्ति की दृष्टि से भिन्न दीखता है वस्तुतः वह अपनी शक्ति से अभिन्न है। ठीक इसी प्रकार एक ही अग्नि प्रकाश या दाहक के रूप में भिन्न भिन्न हैं। इसलिए जो एक है वह नाना रूप भी है जो है वह न तो नितान्त एक रूप है न नितान्त भिन्न रूप है।^१

जीव ईश्वर से वस्तुतः भिन्न नहीं है वरन् उसका मात्र भ्रम है, जैसे अग्नि स्फूर्लिंग अग्नि के भ्रम हैं। किन्तु ईश्वराग्रज जीवों की यह विशेषता है, कि वे ब्रह्म से एक होते हुए भी अनादिकाल से अविद्या इच्छा और कर्मों के प्रभाव में रहे हैं।^२ जिस तरह आकाश सब जगत् एक सा ही है तो भी यठ या घर के अलग-अलग आकाश, महत् आकाश नहीं है। एक दृष्टिकोण से वह अखंड आकाश का भ्रम कहा जा सकता है परन्तु जिस प्रकार वायु पत्र प्राण के रूप में भिन्न भिन्न जैविक में व्यापार करती है, ठीक इसी प्रकार जीव भी एक भ्रम में ईश्वर के भ्रम बहते जा सकते हैं। शास्त्र, जीव को ज्ञान और मुक्ति प्राप्त करने का आदेश देते हैं वह युक्ति सगत् है और योग्य भी है क्योंकि जीव की परमात्मा, ब्रह्म, या ईश्वर प्राप्ति की इच्छा ही मुक्ति का कारण है तथा सासारिक वस्तुओं की अभिलाषा ही बन्ध का कारण है।^३ जीव, अविद्या, इच्छा और क्रम से अभिभूत होने के कारण अणुरूप है और जिस प्रकार चदन सेप का एक अंग सारे वातावरण को सुगन्धित बना देता है इसी प्रकार जीव भी स्वभाव में रहते हुए सारे गरीर को चेतन कर देता है। वह स्वभाव से चेतन है केवल

^१ अभेद घमश्च भेदो यथा महोदधेरभेद स एव तरगाद्यात्मना वतमानो भेद इत्युच्यते, नहि तरगादय पापाणादिषु दृश्यन्ते तस्यैव ता गत्तय गति शक्तिमतोश्च अनयत्वनयत्वं चोपलक्ष्यते यथाभेदहृन् प्रणानानादिशक्तय तस्मात् सवम् [एकाने-कारमक नात्यतमभिन्न भिन्न वा।

^२ यही, १-४-२१।

^३ रागोहिपरमात्म विषयो य स मुक्तिहेतु विषय विषयो य स बधहेतु।

अथ विषयो के ज्ञान के सबध मे ही उन की उपस्थित पर वह निभर है ।^१ जीव का स्थान हृदय मे है और हृदय के चम द्वारा वह सारे देह के सम्पर्क मे रहता है । यद्यपि वह ब धनयुक्त है, अविद्या इत्यादि से प्रभावित है और अणुरूप है, तो भी अततोमत्वा वह अणुरूप नहीं है क्योंकि वह ब्रह्म से अभिन्न है । बुद्धि, अहंकार, पंच इन्द्रियाँ और पंच प्राण से प्रभावित होकर जीव पुनर्जन्म के चक्र मे पँसता है । अणुरूप होना और बुद्धि इत्यादि के सम्पर्क मे रहना जीव का स्वभाव नहीं है किन्तु जहाँ तक वह सम्बध विद्यमान है वहाँ तक जीव के कत त्व पूरुणतया सत्य है, किन्तु इन कत त्व का मूल, अत मे ईश्वर स्वयं ही है । ईश्वर ही हम से सारे कम कराता है, वही हम से सत्कर्म कराता है और हमारे अंतर मे रहता हुआ हमारे सारे कर्मों का नियन्त्रण भी करता है ।

मनुष्य का प्रत्येक आश्रम मे शास्त्रोक्त कर्म करता चाहिये वह कभी भी उस अवस्था पर नहीं पहुँच सकता जहाँ वह शास्त्रोक्त कर्म के बधन से ऊपर उठ जाता हा ।^२ अत शंकराचार्य का यह कथन ठीक नहीं है कि उच्च ज्ञान का अधिकारी जीवन के धर्म तथा शास्त्रोक्त कर्म और आचार से परे है या जिन लोगो के वास्ते शास्त्रा मे जो कर्मकाण्ड निर्दिष्ट किये गये वे उच्च ज्ञान के अधिकारी नहीं हैं । दूसरे हा मे शंकराचार्य का यह कथन कि कर्म और ज्ञान मे कही भी समुच्चय नहीं है यह असत्य है । भास्कराचार्य यह अवश्य मानते हैं कि नित्य नैमित्तिक कर्म, ब्रह्म को परम सत्य का दर्शन नहीं करा सकते, तो भी ज्ञान समुच्चित कर्म परम श्रेय ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति करा सकते हैं । ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति हमारा धर्म है । हम शास्त्र के आदेशानुसार ही इसे स्वीकारते हैं क्योंकि शास्त्र यहाँ पर हम विधि देता है, आत्मा जानने योग्य है इत्यादि (आत्मा वा अरे दृष्टव्य), इसलिये शंकराचार्य का यह कथन ठीक नहीं है कि शास्त्रोक्त नित्य नैमित्तिक कर्म हम अधिक से अधिक पापरहित बनाकर

^१ वही २-१-१८ २२ २३ ।

^२ भास्कर भाष्य, १-१-१ ।

ब्रह्म सूत्र एक ग्रन्थ मे भीमासा सूत्र से ग्रथित है जिसका अनुकरण करना आवश्यक है क्योंकि कर्मकाण्ड का पालन करने के पश्चात् ही ब्रह्म ज्ञान उत्पन्न हो सकता है इसलिये ब्रह्म ज्ञान कर्मकाण्ड की आवश्यकता हटा नहीं सकता तथा ब्रह्म सूत्र कोई उच्च तथा भिन्न लोका के ही लिये है इस विचार का भाव रखते हुए भास्कर उपवय या उपवर्षाचार्य का अनुसरण करते हैं तथा उही की भीमासा सूत्र की टीका का उल्लेख करते हैं तथा उह इस प्रणाली के संस्थापक कहते हैं ।

—वही १-१-१ तथा २-२-२७ और भी देखो १-१-४ । आत्म ज्ञानाधि कृतस्य कर्मभिर्विनापवर्गानुपपत्ते ज्ञानेन कर्म समुच्चयते ।

यहां यह भी ध्यान में रखना चाहिये कि वेदा त परिभाषा के रचियता धमराजाध्वरीद्र के मत से विपरीत भास्कराचार्य, मनस को ज्ञानेन्द्रिय मानते हैं।^१ ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य के विषय में भास्कराचार्य का यह मत है कि सत्य ज्ञान स्वतः प्रमाणित है, मिथ्या ज्ञान परतः प्रमाणित है।^२

जसा कहा गया है, तदनुसार भास्कराचार्य के मत से मुक्ति केवल ज्ञान से प्राप्त नहीं होती है, ब्रह्म ज्ञान प्राप्त करते हुए हमें शास्त्रोक्त धर्म का आचरण करना आवश्यक है क्योंकि ज्ञान और धर्म में विरोध नहीं है। धर्म को त्याग देने तो मुक्ति नहीं मिलेगी।^३ मुक्तावस्था में अखंड निरंतर सुख का ज्ञान होता है।^४ मुक्त चाहे तो शरीर इन्द्रिय आदि से सम्पर्क रखे या न रखे।^५ वह सबज्ञ सब-शक्तिमान है और सब जीवा से और ईश्वर स्वयं से अभिन्न है।^६ मुक्त होने के लिये ब्रह्म के प्रति राग भाव-दयक है जिसका स्वरूप विशद करते हुए उसे (समाराधना) भक्ति कहा है और भक्ति का अर्थ ईश्वर का ध्यानादि से परिचर्या करना कहा है। भक्ति किसी प्रकार का ईश्वर के प्रति प्रेम या भाव नहीं है जसाकि वैष्णव संप्रदाय में माना है, किन्तु वह ध्यान है।^७ यहां एक प्रश्न उठ सकता है कि अगर ब्रह्म ही जगत रूप में परिणत हुआ है तो ध्यान किसका किया जाय ? क्या हम जगत् का ध्यान करें ? भास्कराचार्य उत्तर में कहते हैं कि ब्रह्म जगद् रूप में परिणत होने पर विलीन नहीं होता एव जगत ब्रह्म का ही परिणाम है इसका अर्थ केवल यही है कि जगत् ब्रह्ममय है, जड़ नहीं है। जगत् चिन्मय अभिव्यक्ति है और चिन्मय परिणाम है, जो जड़ रूप से दीक्षता है वह वास्तव में चिन्मय है। जगत् रूप में परिणत ब्रह्म, जो अनेक शक्ति सम्पन्न है और इसके अलावा भी जो निष्प्रपञ्च ब्रह्म है वह अपने अतर्क्य रूप से परे है, भक्ति ध्यान इमी का करना चाहिये। नानात्व रूप से अभिव्यक्त जगत्, अन्त में अपने मूल स्रोत निष्प्रपञ्च ब्रह्म में वापस मिल जाएगा, शेष में कुछ भी नहीं बचेगा। जड़ रूप जगत् धृत्य में पानी के नमक के कण की तरह घुल मिल जायगा।^८ यह

^१ वही २-४-१७।

^२ वही १-४-२१।

^३ वही ३-४-२६।

^४ वही ४-४-८।

^५ वही ४-४-१२।

^६ मुक्त कारणरूपान प्राप्त तद्वदेव सबज्ञान सबशक्ति।

—भास्कर भाष्य ४-४-७।

^७ वही ३-२-२४।

^८ वही २-२-११, १३, १७।

पर ब्रह्म, जिसका ध्यान करना कहा गया है, वह सद्-सक्षण और बाध लक्षण है।^१ वह अनन्त और असंश्लेष है। ब्रह्म को सत्, चित् और अनन्त रूप कहा गया है किन्तु ये उक्त पद किन्हीं तीन भाव पदार्थों को सूचित नहीं करते, ये ब्रह्म के गुण हैं और भ्रम सभी गुणों की तरह अपने द्रव्य से अलग नहीं रह सकते। क्योंकि द्रव्य गुण बिना नहीं रह सकता और न गुण द्रव्य के बिना। द्रव्य गुण अपने धर्म के कारण भिन्न पदार्थ नहीं बन जाता।^२

भास्कराचार्य जीवनमुक्त स्थिति को नहीं मानते, क्योंकि जहाँ तक शरीर है वहाँ तक सचित्त कर्मानुसार गति और आश्रय धर्म पालन करना ही पड़ता है। साधारण बद्ध पुरुष से ज्ञाती का भेद यही रहता है कि बद्ध अपने का कर्ता इत्यादि मानता है ज्ञाती ऐसा नहीं सोचता। अगर कोई जीवन काल में मुक्त हो जाए तो वह सबके मन को जान सकता है। मुक्तावस्था में जीव निःसंशय हो जाता है या जैसा कि भास्कराचार्य कहते हैं वह सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् हो जाता है, इस बारे में कुछ नहीं कहा जा सकता, जीवन काल में मुक्ति मिल ही नहीं सकती क्योंकि जहाँ तक मनुष्य जीवित है वहाँ तक उसे आश्रय धर्म पालन करना पड़ेगा। ईश्वर की पहचान और उसके प्रति सबल ध्यान केन्द्रित करना मानव के लिए आवश्यक है ताकि उसे मृत्यु के उपरान्त मुक्ति प्राप्त हो सके।^३

^१ वही ३-२-२३।

^२ न धर्म धर्म भेदेन स्वरूपभेद इति, नहि गुणरहित द्रव्यमस्ति, न द्रव्य रहितो गुण।

—वही, ३-२-२३।

^३ भास्कर भाष्य ३-४-२६।

अध्याय १६

पचरात्र मत

पचरात्र की प्राचीनता

पचरात्र सिद्धांत वास्तव में बहुत प्राचीन है जिसका ऋग्वेद के पुरुष सूक्त से संबंध है। वह एक दृष्टि से भविष्य के समस्त वैष्णव संप्रदायों की नींव है। शतपथ ब्राह्मण में ऐसा कहा गया है कि परम पुरुष नारायण ने, समस्त नरों से परे बनने की एवं सबसे एक हान की इच्छा प्रकट की, तब उनकी पचरात्र यज्ञ का दशन हुआ जिसे करके वे अपना ध्येय पा सके।^१ ऐसा हो सकता है कि 'पुरुषो ह नारायण' के ये विशेष नाम आगे जाकर नर और नारायण नामक दो ऋषियां में परिणत हो गए हों। पाठ का अर्थ यह भी हो सकता है कि नारायण नाम का एक पुरुष पचरात्र यज्ञ करके महान् देवता बन गया। बेंकट सुधी ने अपने १९००० पक्तियों से युक्त सिद्धांत रत्नावली नामक ग्रंथ में चारत्र प्रमाण देकर यह सिद्ध किया है कि, नारायण सर्वव्येष्ट देव है और शिव, ब्रह्मा विष्णु इत्यादि देव उसके अधीन हैं।^२ सिद्धांत रत्नावली के चतुर्थ अध्याय में ऐसा कहा है कि नारायण शब्द उपनिषद् के ब्रह्मन् शब्द का सूचक है। महाभारत (शानि पर्व ३३४ अध्याय) में उल्लेख है कि नर नारायण, स्वयं, अपरिणामी ब्रह्म की जो सारी सत्ता की आत्मा है उपासना करते हैं, और तब भी उन्हें सबसे महान् कहा गया है। बाद के अध्याय में ऐसा उल्लेख है कि एक राजा, नारायण का अनन्य भक्त था जो सात्वत धर्मविधि के अनुसार उनकी उपासना करता था।^३ वह उनका इतना अनन्य भक्त था कि उसने अपना सब कुछ राजपाट, धनराशि इत्यादि को नारायण की ही देन मान लिया था। वह अपने घर में पचरात्र अनुयायी साधुओं को सम्मान और आश्रय देता था। इन साधुओं ने राजा के आश्रय में रहकर यज्ञ किया पर वे नारायण के दशन नहीं कर सके इससे बृहस्पति क्रुद्ध हो गए। कुछ सन्तों ने इस वृत्तांत को इस प्रकार कहा कि जब ऋषि कठोर तपस्या

^१ शतपथ ब्राह्मण, १३ ६ १।

^२ सिद्धांत रत्नावली हस्तलिखित है। अभी तक प्रकाशित नहीं हुई है।

^३ सात्वत संहिता नामक प्राचीन पचरात्र संहिता प्राप्त है जिसका उल्लेख शोध ही किया जायगा।

के बाद भी ईश्वर दक्षन न कर सके तब स्वर्ग से एक सदेश आया कि महानारायण श्वेत द्वीपवासियों को ही साक्षात्कार प्रदान करते हैं जो इद्रीयहीन हैं, जिन्हें भोजन की आवश्यकता नहीं होती और जो ऐश्वर्यवादी भक्त हैं। ये सत् श्वेत द्वीप के भोगों के अपार सौंदर्य से चकाचौंध हो गए भक्त उन्हें न देख सके तब वे तपस्या करने लगे। तपश्चक्रों के उन्हें दृष्टिगोचर हो पाए। श्वेत द्वीपवासी मन्त्र जप द्वारा देवता की भराभरा करते थे और उन्हें भेंट अर्पित करते थे। इसके बाद स्वर्ग से फिर सदेश आया कि वे श्वेत द्वीपवासियों को देख पाए हैं इसी में उन्हें सतोष मान लेना चाहिए और वापस घर लौट जाना चाहिए क्योंकि महेश्वर का बिना पूर्ण भक्ति के साक्षात्कार नहीं होता। नारद ने भी, ऐसा कहा जाता है, कि श्वेतद्वीप के विचित्र वासियों को दूर से देखा था। नारद फिर श्वेतद्वीप गए और वहाँ उन्होंने अपने भाराध्यक्ष नारायण के दक्षन किए। नारायण ने उनसे कहा कि वासुदेव परम और अपरिणामी ईश्वर हैं, जिनके सकल की उत्पत्ति हुई जो सब जीवों के अधिपति हैं उनसे प्रद्युम्न हुए जो मनस् हैं, प्रद्युम्न से अनिरुद्ध हुए जो ग्रहकार हैं। अनिरुद्ध से ब्रह्मा की उत्पत्ति हुई जिनसे यह सारी सृष्टि प्रकट हुई। प्रलय के बाद वासुदेव से कमपूयक सकल, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध पदा हाते हैं।

कुछ उपनिषद् वैष्णव उपनिषद् कहे जाते हैं जो पंचरात्र ग्रन्थों के बाद रचे गए हैं। ये उपनिषद् इस प्रकार हैं अथर्वोपनिषद् या अथर्व नसिहोपनिषद् जिसकी टीका वासुदेवार्द्र के शिष्य उपनिषद् ब्रह्म यागिन ने की है, काली सत्तरणापनिषद्, कृष्णोपनिषद् गरुडोपनिषद् गोपाल तापनी उपनिषद् मापात्तात्तर तापनी उपनिषद्, सारा सारापनिषद् त्रिषादविभूति महानारायण उपनिषद्, दत्तात्रेयापनिषद् नारायणापनिषद्, नसिहतापिनी उपनिषद्, नसिहतात्तरतापिनी उपनिषद् रामतापिनी उपनिषद्, रामोत्तरतापिनी उपनिषद्, रामरहस्य उपनिषद्, वासुदेवोपनिषद् जिनके टीकाकार उपनिषद् ब्रह्मयोगिन हैं। ये सब उपनिषद् अनावश्यक वृत्त, त्रिषा 'कम' और मन्त्रों से भरे हैं। इनका पंचरात्र ग्रन्थों से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है। इनमें से कुछ उपनिषदों को जैसे कि ब्रह्मसंहिता, गोपालतापिनी, नसिहतापिनी, नसिहतात्तरतापिनी, रामतापिनी, रामोत्तरतापिनी, रामरहस्य, वासुदेवोपनिषद् जिनके टीकाकार उपनिषद् ब्रह्मयोगिन हैं। ये सब उपनिषद् अनावश्यक वृत्त, त्रिषा 'कम' और मन्त्रों से भरे हैं। इनका पंचरात्र ग्रन्थों से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है। इनमें से कुछ उपनिषदों को जैसे कि ब्रह्मसंहिता, गोपालतापिनी, नसिहतापिनी, नसिहतात्तरतापिनी, रामतापिनी, रामोत्तरतापिनी, रामरहस्य, वासुदेवोपनिषद् जिनके टीकाकार उपनिषद् ब्रह्मयोगिन हैं।

सकते हैं क्योंकि उनका ज्ञान अमर्यादित है और जगत की सारी वस्तुभा तब पहुँचता है। यद्यपि इस मत के विरोधी यह कहना चाहते हैं कि यदि प्रत्यक्ष के क्षेत्र के अंतर्गत सब वस्तुएं आ जाती हैं तो वे प्रत्यक्ष हैं ही नहीं एवं उसके उपरांत यह तथ्य कि कुछ वस्तुएं अथ वस्तुभा से बड़ी हैं यह सिद्ध नहीं करता कि कोई भी वस्तु जो बड़ी या छोटी होने की क्षमता रखती हो उसकी असीम क्षमता हो।^१ फिर भी यदि यह मान लिया जाए कि कोई व्यक्ति ऐसा भी है, जिसके प्रत्यक्ष ज्ञान की सीमा असीम है। इससे ऐसा मानने की बाध्य नहीं होना पड़ता कि वह व्यक्ति पंचरात्र के कमकाण्ड के विषय में उपदेश दे सके और कोई भी ऐसा आगम प्राप्त नहीं है जो पंचरात्र में वही कम काण्ड का आदेश देता हो। यह निश्चित भी नहीं किया जा सकता कि पंचरात्र के रचनाकारों ने अपने ग्रंथों को वेदों के आधार पर रचा है या उन्होंने अपने स्व कल्पित विचारों को जो म दिया और वे वेद पर आधारित हैं ऐसा कह दिया। यह तक किया जाए कि पंचरात्र मनुस्मृति इत्यादि ग्रंथों के समान वेदों पर आधारित होने के कारण ही प्रमाण रूप है किंतु यह मिथ्या सिद्ध होता है जब हम यह पाते हैं कि स्मृति में, जो वेदों पर आधारित हैं पंचरात्र का विरोध किया गया है। अगर ऐसा कहा जाय कि पंचरात्र कम-काण्डों के अनुयायी अथ वेद अनुयायी ब्राह्मणों जैसे ब्राह्मण हैं तो विरोधी पक्ष का यह कहना है कि पंचरात्र के अनुयायी ब्राह्मण रूप से ब्राह्मण होने का दिखावा करें किंतु समाज उन्हें ऐसा नहीं मानता। सहज सामान्य ब्राह्मण, भागवत और पंचरात्र के अनुयायी ब्राह्मणों के साथ सामाजिक मेल में एक पक्ष में नहीं बैठते। सात्वत शब्द ही निम्न जाति का द्योतक है^२ और भागवत और सात्वत शब्द पर्यायवाची हैं। ऐसा कहा जाता है कि पंचम जाति के सात्वत लोग राजाशा से मंदिर में पूजा करते हैं और वे भागवत कहलाते हैं। सात्वत आजीविका के लिए मंदिर में पूजा करते हैं और दीक्षा तथा धूर्ति पर चढ़ाई में से अपना निर्वाह करते हैं, उनका अथ ब्राह्मणों से कोई भी सम्बन्ध नहीं है इसलिए वे ब्राह्मण नहीं कहे जा सकते। ऐसा भी कहा जाता है कि जो व्यक्ति आजीविका मात्र के लिए पूजा

^१ अथ एकस्मिन् सातिशये केनाप्ययेन
निरतिशयेन भवितव्यम् इति आहोस्त्वित
समान जातीयेनायेन निरतिशयदशाम्
अधिरूढेन भवितव्यम् इति ॥
न तावद् अग्रिम कल्प कप्यतेऽनुपलम्बन ।
नहि दृष्ट शरावादि व्योमव प्राप्त वमवम् ॥

—आगम प्रामाण्य पृ० ३ ।

^२ मनु ऐसा कहते हैं
वक्ष्यात तु जायते आत्यात सुखवाचाय एव च ।
आह्वयश्च निजदश्च मैत्र—सात्वत एव च ॥

—आगम प्रामाण्य, पृ० ३ ।

वरता है उसके दशन से ही लाभ अपवित्र हो जाते हैं जिनकी शुद्धि योग्य प्रायश्चित्त कम द्वारा ही हो सकती है। पंचरात्र ग्रन्थ निम्न वाटि के सात्वत और भागवत ग्रन्थों से हैं, इसलिए ये ग्रन्थ अग्रप्रमाण और अवेदिक माने जाने चाहिये। अगर य ग्रन्थ वेद पर आधारित हैं तो उनका विशेष प्रकार के कम वाण्ड के प्रति आग्रह होना ग्रन्थ-हीन है इसी कारण से बादरायण भी ब्रह्मसूत्र में पंचरात्र के दाशनिक् मत का खण्डन करते हैं।

ऐसा तक अवश्य किया जा सकता है कि पंचरात्र की विधि ब्राह्मण अतगत स्मृति साहित्य की विधियां से मिल नहीं जाती किन्तु ऐसे विरोध महत्त्व नहीं रखते क्योंकि वेद ही वेद पर आधारित हैं। जबकि ब्राह्मणोक्त स्मृति की प्रमाणता भी वेद पर आधारित है तो पंचरात्र को न इन स्मृतियों की विधि से सामंजस्य करने की आवश्यकता है न इन स्मृतियों को पंचरात्र की विधि से।

प्रश्न यह उठता है कि वेद किसी एक व्यक्ति की वाणी है या नहीं। वेद मनुष्य की कृति है इस कथन के समर्थन में यह तक दिया जाता है कि वेद एक साहित्य होने के नाते निश्चित रूप से मनुष्य की कृति है। देवी पुरुष, जो पाप पुण्य के मूल को साक्षात् देखता है वह अपनी कृपा से मनुष्य के हित के लिये वेद की रचना कर उसकी विधि देता है। मीमांसाकार भी यही मानते हैं कि सासारिक जीवन का व्यवहार, पाप पुण्य से प्रभावित है। इसलिये देवी पुरुष जिसने जगत् उत्पन्न किया है वह पाप-पुण्य के मूल को साक्षात् देखता है। ससार हमारे कर्मों के प्रभाव से तत्क्षण उत्पन्न नहीं होता और हम यह मानना ही पड़ेगा कि कोई ऐसी सत्ता है जो हमारे कर्मों के फल का उपयोग करके उसके योग्य जगत् की रचना करती है। समस्त शास्त्र भी ऐसे सवज्ञ और सवशक्तिमान् ईश्वर के अस्तित्व का समर्थन करते हैं। इसी ईश्वर ने, एक तरफ, वेदों की रचना की और मनुष्यों को सासारिक एवं स्वर्ग सुख प्राप्त कराने योग्य कर्मों की विधि दी और दूसरी तरफ, ईश्वर भक्ति से परमानन्द की प्राप्ति, और ईश्वर के स्वरूप की अनुभूति प्राप्त कराने के लिये पंचरात्र ग्रन्थों की रचना की। कुछ लोग ऐसे भी हैं जो रचना से प्राप्त रचयिता, या सजक के तत्कालगत निष्कर्षों को ठीक नहीं मानते और वेदों को नित्य सनातन और अपौरुषेय मानते हैं। इस दृष्टि से जिन कारणों से वेद और सवाद्रो स्मृतियाँ प्रमाण हैं, ठीक उन्हीं कारणों से पंचरात्र भी प्रमाण है। किन्तु सत्य तो यह है कि वेदों से ही हम जान पाते हैं कि उनका रचयिता परम पुरुष है। उपनिषद् में जिसे परमेश्वर कहा है वही वासुदेव है और वे ही पंचरात्र के रचयिता हैं। आगे और भी तक दिये जाते हैं कि वेद का प्रयोजन विधि निषेधात्मक कम की आज्ञा ही देना नहीं है किन्तु दिव्य पुरुष के रूप में परम सत्ता की प्रकृति का वर्णन करना भी है। इसलिये हमें पंचरात्र की प्रमाणता को स्वीकार करना पड़ेगा क्योंकि वह अपना मूल, देवी पुरुष नारायण और वासुदेव

मे बताता है। यामुन तत्पश्चात् बराह, निग एव भस्म्य पुराण, मनु सहिता और अथ स्मृति के पाठों की और संकेत करते हैं। यामुन अपने 'पुरुष नियम' पथ में विशद रूप से शास्त्रों के तक की विवेचना करते हुए यह बताने की कोशिश करते हैं कि उपनिषद् और पुराण में कहे गये महान् दवी पुरुष, नारायण ही हैं। यह दवी सत्ता शक्तियों का शिव नहीं हो सकती, क्योंकि तीन प्रकार के शैव मतानुयायी अर्थात् कापालिक कालमुख और पाशुपत एवं दूसरे की विरोधी आचार प्रक्रिया का विधान करते हैं। यह समझ नहीं है कि शास्त्र इस प्रकार के विरोधी आचारों की आज्ञा दें। इनके कमकाण्ड भी प्रकट रूप से अवैदिक हैं। ये कमकाण्ड रुद्र से उत्पन्न हुए हैं इससे यह सिद्ध नहीं होता कि यह रुद्र वही है जिसका उल्लेख वेदा में है। ऐसा हो सकता है कि ये जिस रुद्र का उल्लेख यह करते हैं, वह कोई अन्य पुरुष भी हो। वे उन अनेक पुराणों में भी उल्लेख करते हैं जिनमें शक्ति की निंदा की गई है। अगर पंचरात्र मत वेदोक्त होता तो हम वेद में उन पाठों को ढूँढ पाते जो पंचरात्र का आधार हैं इस तक के विरोध में यामुन का कथन है कि पंचरात्र ग्रंथ ईश्वर ने उन भक्तों के हित के लिए स्वयं रचे हैं जो वेदोक्त बहुधर्म साध्य क्रियाओं में पड़ जायेंगे। इसलिये वेद में पंचरात्र ग्रंथों के समर्थक पाठ न पाये जाने का कारण समझा जा सकता है। जब शास्त्रियों ने चारों वेदों में अपने अभीष्ट हस्तु का प्राप्त करने का कोई साधन नहीं पाया तब वे भक्ति की तरफ झुके, इसका कथन मतलब वेदों की निंदा नहीं है। इसका अर्थ यही होता है कि पंचरात्र में अभीष्ट प्राप्त करने का साधन वेदों से भिन्न है। पंचरात्र, वेदोक्त कमकाण्ड के अलावा अपने विशेष कमकाण्डों की विधि बताते हैं इससे वे अवैदिक सिद्ध नहीं होते। क्योंकि जहाँ तक हम यह प्रमाणित नहीं कर पाते कि पंचरात्र अवैदिक है वहाँ तक पंचरात्रोक्त विशेष विधि भी अवैदिक है ऐसा नहीं कह सकते अर्थात् यह तक चक्राकार दाप से बच नहीं सकता। यह गलत है कि पंचरात्रोक्त विशेष कमकाण्ड वेदोक्त कमकाण्डों से सचमुच विरोधी हैं। यह भी गलत है कि बादरायण ने पंचरात्र का खण्डन किया है। अगर उन्होंने ऐसा किया होता तो महाभारत में वे उसकी बकालत क्या करते? पंचरात्र मत में चार व्यूहों का स्वीकार किया गया है इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि वे अनेकदेवतावादी हैं क्योंकि चार व्यूह, देवी पुरुष वासुदेव की ही अभिव्यक्ति हैं। बादरायण के ब्रह्म सूत्रों का ठीक तरह से अर्थ किया जाय तो पता लगेगा कि वे पंचरात्र का विरोध नहीं करते अपितु उनका समर्थन हैं।

समाज के प्रति सम्माननीय लोग मूर्ति पूजा में उन सब क्रिया कलाओं का पालन करते हैं जिन्हें पंचरात्र में कहा है। विरोधी पक्ष का यह तर्क कि भागवत अभ्यास है, दापयुक्त है, क्योंकि भागवत वही चिह्न धारण करते हैं जो अथ ब्राह्मण धारण करते हैं। मनु ने पंचम जाति को सात्वत कहा है इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि सब

सात्वत पंचम जाति के है। तदुपरात विरोधी पक्षा का सात्वत शब्द का अर्थ पंचम है ऐसा मानना अनेक। शास्त्रों के विरुद्ध है क्योंकि वे शास्त्र सात्वता की प्रशंसा करते हैं। कुछ सात्वत भूति या मंदिर बनाकर या मंदिर से सम्बंधित ग्रंथ कायों द्वारा जीवन निर्वाह करते हैं इससे यह परिणाम नहीं निकलता कि सागवता का यही धर्म है। इस प्रकार यामुन ने अपने आगम प्रामाण्य और 'काश्मीरागम' प्रामाण्य में यह सिद्ध करने की कोशिश की है कि पंचरात्र वेद की तरह प्रमाण है क्योंकि उनका मूल उद्गम स्थान एक ही देवी पुरुष नारायण है।^१

दसवीं शताब्दी से लेकर १७वीं शताब्दी तक शिव और श्री वैष्णव दक्षिण में एक साथ रहे जहाँ शैव मतानुयायी राजाशा ने श्री वैष्णवों को सताया और उनके मंदिर के देवताओं की प्रवृत्तना की और श्री वैष्णव पक्षी राजाओं ने शैवा और उनके मंदिरों के देवताओं से भी उसी प्रकार का व्यवहार किया। इसलिए यह समझ में आता है कि ये भिन्न पक्ष के अनुयायी एक दूसरे के खण्डन में व्यस्त रहते थे। इन विवाद-पूर्ण ग्रंथों में 'सिद्धांत रत्नावली' नामक एक ऐसा महत्वपूर्ण व विशद ग्रंथ प्राप्त होता है जिसके रचयिता वैकट सुधी हैं। वे वैकटनाथ के शिष्य थे और श्री शैल ताताचार्य के पुत्र और श्री शैल निवास के भाई थे। 'सिद्धांत रत्नावली' चार अध्याय का ग्रंथ है जिसमें ३०० ००० से अधिक श्लोक हैं। वैकट सुधी का जीवन काल १४वीं और १५वीं शताब्दी था, उन्होंने कम से कम 'रहस्य त्रय सार' और 'सिद्धांत वैजयंती' नामक दो ग्रंथ और लिखे।

पंचरात्र का संक्षिप्त वर्णन करने वाला अनन्य ग्रंथ लिखे गए हैं। इनमें गोपाल सूरि का 'पंचरात्र रत्ना-संग्रह' अत्यंत महत्वपूर्ण ग्रंथ प्रतीत होता है। गोपाल सूरि दृष्टव्य दैशिक के सुपुत्र थे और वेदांत रामानुज के शिष्य थे, जो स्वयं दृष्टव्य दैशिक के शिष्य थे। उनकी 'पंचरात्र रत्ना' पंचरात्र के अनेक महत्वपूर्ण ग्रंथों वर्णित विभिन्न क्रिया कलाओं का वर्णन करती है।

ऐसा प्रतीत होता है कि बहुत से लेखक पंचरात्र को वेद पर आधारित नहीं मानते थे यद्यपि श्री वैष्णव पंचरात्र को वेद जितना ही प्रामाणिक मानते थे।^२ साध्य और योग की तरह इसे वेद के उप-ग्रंथ के रूप में माना जाता था। यामुन के

^१ आगम प्रामाण्य में पृ० ८५ पर 'काश्मीरागम' का उल्लेख है इस ग्रंथ में यामुन ने उही विषय पर विवेचना की है जो आगम प्रामाण्य में है, उपरोक्त ग्रंथ की हस्तलिखित प्रति नहीं मिली है।

^२ वैकटनाथ व्यास का उद्धरण देते हुए यों कहते हैं

इहं महोपनिषत् चतुर्वेदसमवितम् ।

साध्ययोगवृत्तातेन पंचरात्रानुगमितम् ॥ —सेश्वर मीमांसा पृ० १६ ।

कथनानुसार उन मत्तो के लिए जो विशाल वैदिक साहित्य का अध्ययन करने में प्रथम वे हममें बड़े की शिक्षाओं का संक्षेप था। मंदिरा और मूर्तिया के निर्माण के सम्बन्ध में निर्देश मूर्ति-पूजा से सम्बन्धित अनेक त्रिया कलापा का वखन तथा श्री वैष्णवा के कतव्य एवं धर्मानुरूप कमकाण्डा का विशद रूप से वखन जैसे दीक्षा, नामकरण और धार्मिक चिह्नों का धारण आदि पंचरात्र साहित्य के मुख्य विषय हैं। मूर्ति पूजा का प्रचलन स्पष्ट रूप से प्रवेदिक है किंतु इसका प्रचार ईसा से पूर्व छठी शताब्दी में था इसके अनेक प्रमाण प्राप्त हैं। इस विधि का उद्गम कैसे हुआ और भारत के किस जाति के लोग इसके मूल प्रवर्तक रहे यह कहना कठिन है। वेद के अनुयायी और मूर्ति पूजकों के बीच सधप सन्धे समय का है, तो भी हम यह जानते हैं कि ईसा के पूर्व २ शताब्दी में भी भागवत संप्रदाय दक्षिण ही में नहीं, उत्तर में भी पूरी जीवित स्थिति में था। वेसनगर के स्तम्भ के साक्ष्य से पता चलता है कि यूनानी लोग भी किस प्रकार भागवत धर्म में परिवर्तित किए गए थे। महाभारत में भी सात्वत त्रिया कलापा का उल्लेख है—जिसके अनुसार विष्णु की पूजा की जाती थी और वहाँ पर पंचरात्र के व्यूह सिद्धांत का भी उल्लेख है। नाराणीय विभाग में पंचरात्र पूजा का स्थान स्वतः द्वीप है ऐसा सूचित किया गया है। वही से पंचरात्र मत, भारत में आया। लेकिन विद्वानों का प्रयत्न स्वतः द्वीप की भौगोलिक स्थिति को स्थिर कर पाने में अभी तक असफल रहा है।

पुराण एवं स्मृति साहित्य में भी ब्राह्मण सत्ता के साथ सधप प्रकट रूप से पाया जाता है। इस प्रकार क्रम पुराण के पंद्रहवें अध्याय में भी यह कहा गया है कि पंचरात्रों का जन्म, पूर्व जन्म में गो हत्या के महापाप के फलस्वरूप हुआ है एवं वे पूर्ण रूप से अव्यक्त हैं और शाक्त शिव एवं पंचरात्र के धर्म ग्रन्थ मानव को भ्रम में डालने वाले हैं।^१ पराशर पुराण में भी यह कहा है कि पंचरात्र के अनुयायी धाप भ्रष्ट

किसी समय कभी पंचरात्र वेदों का मूल माना जाता है और कई बार वेद को पंचरात्र का मूल बताया जाता है। इस प्रकार बेंकटनाथ उपरोक्त अनुसंधान में व्यास का उद्धरण देते हैं जिसमें पंचरात्र वेदों का मूल है ऐसा कहा गया है 'महर्षि वेद वक्षस्य मूल भूतो महान् भयम् वे दूसरे अवतारण का उद्धरण देते हैं जिसमें वेद को पंचरात्र का मूल माना गया है—श्रुति मूलम् इदं तत्र प्रमाणं कल्पं सूत्रवत्' दूसरी जगह वे पंचरात्र को वेद का विकल्प कहते हैं—'अलाभे वेदमत्राणां पंचरात्रां दितो वा ।'

^१ का पाल गार्ह शाक्त भस्व पूर्व-पश्चिम ।

पंचरात्र पाण्डुपत्त तथा 'यानि सहस्रत्रय ॥

—क्रम पुराण, अध्याय १५ ।

हैं ।^१ वसिष्ठ संहिता, सांब पुराण व सूत संहिता आदि में उनको महापात की ओर पूरात भवैदिक कहकर पूरी शक्ति से उनकी निंदा की गई है । उनके विरुद्ध दोष आरोप का अर्थ कारण यह भी था कि वे पंचरात्री अपने संप्रदाय के भक्तगत स्त्रियाँ एवं दूता का भी प्रवेश देते थे । अश्वलायन स्मृति के अनुसार केवल जाति से बहिष्कृत व्यक्ति ही पंचरात्रों के धर्म चिह्नों को स्वीकार करते हैं । बृहद्भारतीय पुराण के चौथे अध्याय में यहाँ तक कहा गया है कि पंचरात्री के साथ वार्तालाप करने से नरक में जाना पड़ेगा । इसी प्रकार का निषेध तृम-पुराण में भी पाया जाता है एवं यह भी कहा है कि उनका (पंचरात्रियों को) अत्येष्टि किया में सम्मिलित नहीं किया जाना चाहिए । वायु पुराण का समयन देते हुए श्री हेमाद्रि का कथन है कि यदि कोई ब्राह्मण पंचरात्र में परिवर्तित हो जाता है तो वह संपूर्ण वैदिक अधिकारों से च्युत हो जाता है । लिंग पुराण भी उन्हें सर्वप्रथम बहिष्कृत कहते हैं । आदित्य और अग्नि पुराण भी जो पंचरात्रों के साथ किसी भी प्रकार का सम्बन्ध रखते हैं उनसे पूर्ण विरोध प्रगट करते हैं । विष्णु सातापथ, हारीत बोधायन और धर्म संहिता भी पंचरात्रियों और उनके साथ सम्बन्ध रखने वालों से पूर्ण विरोध प्रकट करते हैं । फिर भी पंचरात्री, वेद के अनुयायियों के प्रति मन्त्री भाव रखते हैं । इससे यह प्रतीत होता है कि पंचरात्री अल्प सख्या में थे जिन्हें अपने रक्षण का भय रहता था और वैदिक धर्म-परायणों की निंदा करने की हिम्मत नहीं कर सकते थे । कुछ ऐसे भी पुराण हैं जैसे कि विष्णु पुराण, भागवत और महाभारत, जो उनके बहुत पक्ष में हैं । यह विचित्र बात है कि पुराणों के कुछ भाग पंचरात्र के पक्ष में हैं और कुछ कट्टरपक्ष के साथ विपक्ष में हैं । पंचरात्रियों के अनुकूल पढ़ने वाले पुराण हैं, विष्णु नारदीय, भागवत, गरुड, पद्म और वाराह जा सात्त्विक पुराण कहलाते हैं ।^२ इस प्रकार स्मृतियों

(दीक्षित के तत्त्व कोस्तुभ से उद्धृत किन्तु यहीं कुछ हेर फेर के साथ छपी प्रति में १६वें अध्याय में मिलता है) ।

स्कन्द पुराण भी कहता है

पंचरात्रे च कापाले तथा काल मुखेऽपि च ।

शार्ङ्गे च दीक्षिता यूय भवेत् बाह्यणाधमा ॥

^१ द्वितीय पंचरात्रे चा तत्र भागवते तथा ।

दीक्षिताश्च द्विजा नित्य भवेयु गहिता हरे ॥

(भट्टोजी दीक्षित के तत्त्व कोस्तुभ से उद्धृत) पाण्डुलिपि पृ० ४ ।

^२ प्रमाण सग्रह का ऐसा मत है

यण्डव नारदीय च तथा भागवत शुभ ।

गारुड च तथा पाद्म वाराह शुभ दशने

सात्त्विकानि पुराणानि विषेयानि च षट् पृथक् । -तत्त्व कोस्तुभ पाण्डुलिपि पृ० १३ ।

नि वासिष्ठ, हारीत, व्यास, पाराशर और वाश्चप श्रेष्ठ मानी गई हैं।^१ 'प्रमाण सग्रह' नामक ग्रन्थ, पंचरात्र के कुछ महत्वपूर्ण सिद्धांतों का उल्लेख करते हुए उनकी प्रमाणिकता उपरोक्त पुराण और स्मृति द्वारा तथा महाभारत, गीता विष्णु धर्मोत्तर, प्राजापत्य स्मृति, इतिहास समुच्चय हरिवंश रुद्र मनु, शांडिल्य स्मृति और ब्रह्माण्ड पुराण के आधार पर सिद्ध करने का प्रयत्न करता है।

पंचरात्र साहित्य

पंचरात्र साहित्य विशाल है और उसके कुछ ही छपे हुए ग्रन्थ प्राप्त हैं। प्रस्तुत लेखक को बहुत से हस्तलिखित ग्रन्थों का संग्रह करने का अवसर मिला है, यहाँ उनका संक्षिप्त वर्णन करने का प्रयत्न किया जायगा यद्यपि इनका दार्शनिक दृष्टि से महत्व नहीं है। इनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण संहिता, सात्वत संहिता है। महाभारत, अहिबुध्न्य संहिता, ईश्वर संहिता और ग्रन्थ संहितामा में सात्वत का उल्लेख है। सात्वत संहिता में हम ऐसा उल्लेख पाते हैं कि श्री भगवान् ने ऋषियों के लिए, सकपण से प्रायश्चित्त किए जाने पर, पंचरात्र शास्त्र का प्रवर्तन किया।^२ इस ग्रन्थ के २४ अध्याय हैं जो नारायण से उत्पन्न चार विभक्त देवताओं की पूजा विधि, परिव्रजन और आभूषण तथा ग्रन्थ विशेष प्रकार की पूजा मूर्ति-स्थापना इत्यादि विषयों पर प्रकाश डालते हैं। ईश्वर संहिता में लिखा है कि एकायन वेद जो सप्तस्त वेदों के स्रोत हैं वासुदेव के साथ उत्पन्न हुए और पुरातन काल से सब वेदों के मूल के रूप में स्थित रहे, उन्हीं से आगे चलकर उद्भूत होने के कारण उनका नाम विकार वेद पड़ा। जब ये वेद प्रकट हुए तब लोग अधिकतर तसारी हो गए थे अतः वासुदेव ने एकायन वेद को गुप्त कर लिया और कुछ ही चुने हुए व्यक्तियों के सामने जैसे कि सन, सनत्सुजाति, सनक, सनन्दन, सनत्कुमार, कपिल और सनातन जो एकातिन कहलाते थे, इसे प्रकट किया। मरीचि आत्रि, अगिरस पुलस्त्य, पुलह श्रुतु वसिष्ठ, स्वयम्भुव इत्यादि ग्रन्थ ऋषियों ने एकायन वेद नारायण से पड़ा, उसी आधार पर एक ओर पंचरात्र साहित्य पद्य में लिखा गया तथा दूसरी ओर मनु एवं ग्रन्थ ऋषियों द्वारा अनेक धर्मशास्त्र लिखे गए। सात्वत, पोष्कर और जयाक्य तथा ग्रन्थ ऐसे पंचरात्र ग्रन्थ सकपण के आदेशानुसार, एकायन वेद के मूल सिद्धांतों के आधार पर लिखे गए जो आगे जाकर लुप्त हो गए। शांडिल्य ने भी एकायन वेद के सिद्धांत सकपण से सीखे और फिर उन्होंने ऋषियों को सिखाया। नारायण द्वारा सिखाई गई एकायन वेद की धर्मवस्तु सात्विक का शास्त्र कहा गया है, और ग्रन्थ शास्त्र जो अज्ञात एकायन वेद पर आधारित हैं और

^१ उसी ग्रन्थ में पृ० १४।

^२ काजीवरम् से प्रकाशित १९०२।

अशत ऋषिया की अपनी रचनाएँ हैं, वे राजस शास्त्र बहे गए और जो केवल मनुष्य की कृतियाँ हैं, उनका नाम तामस शास्त्र पड़ा। राजस शास्त्र दो प्रकार के हैं, पंचरात्र और वैखानस। सात्वत, पौष्कर और जयार्य, सम्भवतः ऋषियों द्वारा लिखे गए पंचरात्र के आदि ग्रन्थ हैं। इनमें से भी सात्वत सर्वोत्तम माना गया है क्योंकि इसमें नारायण और सकलेश के बीच संवाद है।

ईश्वर संहिता में २४ अध्याय हैं जिनमें से १६ अध्यायों में पूजा विधि का वर्णन है। इसके बाद मूर्ति, दीक्षा, ध्यान, मंत्र, शुद्धि, आत्म निग्रह और एक मादव पत्र की पवित्रता का एक-एक अध्याय में वर्णन मिलता है।^१ पूजा विधि के अध्याय में इतने ही दार्शनिक सिद्धांतों का प्रतिपादन हुआ है जो श्री वैष्णव दर्शन और धर्म के आधार हैं।

हयशीर्ष संहिता चार विभागों में लिखी गयी है। पहला विभाग प्रतिष्ठा काण्ड है जिसमें ४२ अध्याय हैं, दूसरा ३७ अध्यायों वाला सकलेश है। त्रिग नामक तीसरा भाग २० अध्यायों का है और चौथा जिसे सौरकाण्ड कहते हैं, ४५ अध्यायों का है।^२ सभी अध्यायों में अनेक लघु देवों की मूर्ति प्रतिष्ठा सम्बन्धी क्रिया, मूर्ति बनाने के प्रकार और भय कमकांड का वर्णन मिलता है। विष्णु तत्त्व संहिता में ३६ अध्याय हैं जिनमें मूर्तिपूजा विधि, स्नान, वैष्णव चिह्न और शुद्धि के विषय का ही विस्तार से उल्लेख है। परम संहिता में ३६ प्रकरण हैं जिनमें मुख्यतः सृष्टि प्रक्रिया, दीक्षा विधि तथा भय पूजा विधियों का वर्णन हुआ है।^३ दसवें अध्याय में योग का उल्लेख है। यहाँ ज्ञान और कम योग की चर्चा है ज्ञान योग को कम योग से थोड़ा बताया गया है यद्यपि दोनों में सह अस्तित्व माना गया है। ज्ञान योग अशत व्यावहारिक दर्शन है जिसके द्वारा इन्द्रिया की समस्त प्रवृत्तियों का निरोध करने का प्रयास है। इसमें समाधि अर्थात् ऐकात्मिक एकाग्रता और प्राणायाम के अभ्यास का भी समावेश है। योग का प्रयाम जाड़ना अर्थात् अपने को किसी से आबद्ध कर देना, भय में किया गया है। योग का अभ्यासी भग्न को ईश्वर में एकाग्र करता है और ऐकात्मिक समाधि द्वारा अपने को समस्त ससार बंधना से मुक्त करता है। यहाँ कमयोग क्या है यह स्पष्ट नहीं किया गया है सम्भवतः इसका भय विष्णु पूजा से है। पराशर संहिता में जो पाण्डुलिपि के रूप में ही उपलब्ध है, ८ अध्याय हैं जिसमें ईश्वर के नाम जप का विधान है।

^१ वाजीवरम् से प्रकाशित १९२१।

^२ यह लेखक को पाण्डुलिपि प्रति में ही मिलता है।

^३ यह भी हस्तलिखित ही मिला है।

पद्मसहिता में ३१ अध्याय हैं जिसमें अनेक प्रकार के कमकाण्ड, मन्त्रजप, मंत्र, धार्मिक उत्सव इत्यादि का वर्णन है।^१ परमेश्वरसहिता में १५ अध्याय हैं जिसमें मन्त्रों का ध्यान, यन्त्र कमकाण्ड विधि और शुद्धि कर्मों का वर्णन है।^२ षोडशसहिता, जो प्राचीन ग्रन्थों में से एक है, ४३ प्रकरणों की है जिसमें मूर्तिपूजा के विविध प्रकार, अत्येष्टि यज्ञ और कुछ दार्शनिक प्रसंगों का उल्लेख है। ग्रन्थ के 'तात्वसंख्यान' नामक विशिष्ट अध्याय में कुछ दार्शनिक प्रसंगों की चर्चा की गई है। फिर भी ये विशेष महत्त्व के नहीं हैं अतः इनका छोड़ा जा सकता है। प्रकाशसहिता में दो प्रकरण हैं, जिसका पहला प्रकरण 'परमतरुनिर्णय' १५ अध्यायों वाला है और दूसरा 'परमतरु-प्रकाश' कहलाता है जिसमें १२ अध्याय ही हैं।^३ महासन्तकुमारसहिता में कुल मिलाकर ४ अध्याय और ४० खण्ड हैं जिसमें सम्पूर्णतः पूजा विधि का वर्णन है। यह बृहद् ग्रन्थ है जिसमें १०,००० पद्य हैं। इस ग्रन्थ के ब्रह्मरात्र, शिवरात्र, इन्द्ररात्र और कृपिरात्र नामक चार अध्याय हैं। अनिरुद्धसहिता महोपनिषद् के ३४ अध्याय हैं जिनमें अनेक कमकाण्ड दोषा विधि, प्रायश्चित्त कर्म, मूर्ति स्थापना और मूर्ति निर्माण की विधि दी हुई है।^४ काश्यपसहिता में १२ प्रकरण हैं जिसमें मुख्यतः विष और मन्त्रोच्चारण द्वारा विष के निवारण का उल्लेख है। विद्मोद्वेगसहिता में अधिकांश मन्त्रों का ध्यान और यज्ञ बलि का उल्लेख २४ अध्यायों में किया गया है। १२वें अध्याय में पूजा विधि के अंतर्गत विस्तार के साथ प्राणायाम या प्राणा के नियमन के बारे में उल्लेख है। सुदर्शनसहिता में ४१ अध्याय हैं जिसमें मन्त्र जप और प्रायश्चित्त का समावेश है। अगस्त्यसहिता में ३२ प्रकरण हैं, बसिष्ठ में २४ विद्वामित्र में २६ और विष्णुसहिता में ३० अध्याय हैं। ये सब हस्तलिखित हैं और 'यूनाधिक' रूप में आनुष्ठानिक पूजा विधि का ही वर्णन करते हैं। विष्णुसहिता सांख्य मत से अधिक प्रभावित है और पुरुष को सर्वव्यापी मानती है। इसमें पुरुष की गत्यात्मक सन्नियता प्रतिष्ठित हुई है जिससे ही प्रकृति का विकास सम्भव है। पञ्च इंद्रिया की पाँचों शक्तियाँ विष्णु की शक्ति मानी गई हैं। विष्णु की शक्ति के स्थूल और सूक्ष्म दोनों ही रूप होते हैं। अपने पर रूप में वह चित् शक्ति रूप है विद्वत् की शक्ति है, कारण शक्ति है, जिसके द्वारा चतुर्ध्व विषय को ग्रहण करता है तथा वह सर्वज्ञ और सब शक्तिमान् भी है। सूक्ष्म रूप में, ये पाँचों शक्तियाँ ईश्वर की सूक्ष्म देह बनी हुई हैं। विष्णुसहिता के १३वें अध्याय में योग और उसके छह सहायक पङ्कपोष का वर्णन है और यह भी बताया गया है कि किस प्रकार योग भाग

^१ यह भी हस्तलिखित ही प्राप्त है।

^२ यह भी हस्तलिखित ही प्राप्त है।

^३ यह भी हस्तलिखित ही प्राप्त है।

^४ यह भी हस्तलिखित ही प्राप्त है।

द्वारा भक्ति प्राप्त हो सकती है । इसे भागवत योग की सज्ञा दी गई है । यहाँ पर हमें ध्यान में रखना चाहिये कि जीव को इस मत में सबव्यापी माना है जो श्री वैष्णव मत के विरुद्ध है । योग के अष्टांगभाग की बहुधा अनुसंज्ञा की गई है जिसे श्री वैष्णव सम्प्रदाय के आरम्भिक अनुयायी जब, तब उपयोग में लाते रहे इसका उल्लेख पहले किया जा चुका है । भाकण्डेय संहिता में ३२ प्रकरण हैं जिसमें १०८ संहिताओं का उल्लेख है और ६१ संहिताओं की सूची दी गई है । यह अत्यन्त प्राचीन ग्रन्थ है जिसे रामानुज, सोम्य जामातृ मुनि तथा अन्य आचार्यों ने अपनाया है । हिरण्यगर्भ संहिता के ४ अध्याय हैं ।

जयाख्य तथा अन्य संहिताओं का तत्त्वदर्शन

पंचरात्र साहित्य वस्तुतः विस्तृत है, किन्तु इस साहित्य का अधिकतर भाग कम-काण्ड के विस्तृत विवरणों से पूरा है उसमें दशान का अंश बहुत कम है । प्राप्त संहिताओं में हैं जिनमें दशान का कुछ अंश मिलता है वे केवल जयाख्य संहिता, अहिबुध् य संहिता, विष्णु संहिता विहगेंद्र संहिता परम संहिता और पीप्पर संहिता हैं । इनमें से भी जयाख्य और अहिबुध् य संहिताएँ विशेष महत्वपूर्ण हैं ।

जयाख्य, आरम्भ में इस सिद्धांत को लेकर चलता है कि केवल यज्ञ दान, वेदाध्ययन और शुद्धिकर्म द्वारा कोई भी स्वर्ग या बंधन से मुक्ति प्राप्त नहीं कर सकता । जबतक हम पर तत्त्व को नहीं पहचानते, जो सबव्यापक, नित्य, स्वसर्वेश्वर, शुद्ध चैतन्य है और जो अपनी इच्छा के अनुरूप अनेक रूप धारण कर सकता है, तबतक मुक्ति की आशा व्यर्थ है । यहाँ पर तत्त्व हमारे हृदय में वास करता है और स्वरूप से निगुण है यद्यपि वह गुणों से आवृत (गुण गुह्य) है और नामरहित (अनामक) है ।

अनेक ऋषि गणमादन पर्वत पर शाडिल्य के पास पहुँचे और उनसे जिज्ञासा की कि परमतत्त्व किस प्रकार जाना जा सकता है । शाडिल्य उत्तर देते हुए बोले कि यह ज्ञान परम गुह्य और प्राचीन है वह उन्हीं आस्तिकों को दिया जा सकता है जिनमें उत्कट गुरु भक्ति है । सब प्रथम इस ज्ञान का उपदेश श्री विष्णु ने नारद को दिया । भगवान् विष्णु ही हमारे प्राप्य हैं और वे शास्त्र द्वारा ही पाए जा सकते हैं और शास्त्र गुरु से ही सीखे जा सकते हैं । इसलिए गुरु ही परमतत्त्व की प्राप्ति के लिए मूल एवं प्रथम साधन हैं जो शास्त्र अध्यापन द्वारा ऐसा ज्ञान कराता है ।

जयाख्य संहिता तत्त्वज्ञान के तीन प्रकार की सृष्टि का वर्णन करती है उनमें प्रथम महा सग है जो मुख्यतः पौराणिक प्रकृति का है । उसमें यह उल्लेख है कि सब

* ये भी हस्तलिखित हैं ।

प्रथम विष्णु ने ब्रह्मा की उत्पत्ति की, ब्रह्मा ने महत्कारवश अपनी बनायी सृष्टि को प्रशुद्ध बना दिया । तत्पश्चात् स्वेद के दो कणों से उत्पन्न मधु और कटभ नामक दैत्यो ने बंदो का चुरा कर बड़ा क्षोभ मचा दिया । विष्णु अपनी शारीरिक शक्ति से उनसे लड़े किन्तु असफल रहे, फिर वे अत्र शक्ति द्वारा लड़े और अंत में उहाने उनका नाश किया ।

दूसरा सग साध्य दर्शन में उपवर्णित तत्त्वा के विकास का है । जयाक्य संहिता में ऐसा कहा है कि प्रधान में तीनों गुण परस्पर एकता से एक साथ रहते हैं । जिस प्रकार बत्ती, तेल और अग्नि तीनों एक साथ कार्य करते हुए दीप की एकता बनाते हैं ठीक उसी प्रकार तीनों गुण एक साथ रहकर प्रधान बने हैं । यद्यपि ये तीनों भिन्न-भिन्न हैं किन्तु प्रधान में एकारम भाव से रहते हैं (भिन्नम् एकारम लक्षणम्) । एकात्म स्थिति से गुणों का पृथक्करण होने पर पहले सत्त्व निकलता है तत्पश्चात् रजस और अत म तमस । गुणों की इस त्रिगुण इकाई से बुद्धि तत्त्व पैदा होता है और बुद्धि से तीन प्रकार के महत्कार उत्पन्न होते हैं जो प्रकाशात्मा, विकृतात्मा और भूतात्मा कहलाते हैं । प्रथम महत्कार से जो तेजस या प्रकाशात्मा कहलाता है पञ्च ज्ञानेंद्रिय और मनस की उत्पत्ति होती है । दूसरे महत्कार से, पञ्च कर्मेन्द्रिय उत्पन्न होते हैं । भूतात्मा नामक तृतीय महत्कार से भूतयोनि या तन्मात्राएँ उत्पन्न होती है और तन्मात्राओं से पञ्चभूत की उत्पत्ति होती है । प्रकृति स्वभावतः जड़ और भौतिक है इसलिए प्रकृति का विकास भी जैमी आशा की जानी चाहिए, निसंगत भौतिक ही हाता है । इस सम्बन्ध में यह स्वाभाविक प्रश्न उपस्थित हो जाता है कि भूत पदार्थ प्रायः भूत पदार्थों को कैसे उत्पन्न कर सकते हैं । उत्तर इस प्रकार दिया जाता है कि यद्यपि धान का बीज और चावल निसंगत भौतिक हैं तो भी बीज में सजन शक्ति है, चावल में नहीं । उसी प्रकार यद्यपि प्रकृति और उसके विकासज दाना प्रकृत्या भौतिक हैं, फिर भी एवं दूसरे में उत्पन्न होता है । जड़ प्रकृति से विकसित तत्त्व ब्रह्म से अभिन्न शुद्ध चैतन्य रूप आत्मा के प्रकाश द्वारा व्याप्त होने के कारण चैतन्य युक्त दीखते हैं ।^१ जिस प्रकार लोह का टुकड़ा चुम्बक की शक्ति ग्रहण कर लेता है उसी प्रकार प्रकृति ब्रह्म से एक रस आत्मा के साहचर्य से, चैतन्य विशिष्ट हो जाती है ।

^१ चिद् रूप आत्म तत्त्व यद् अभिन्न ब्रह्मणि स्थित ।

तैत्तिरीयसंहिता भाति अचिच् चिन्मय यद् द्विज ।

—जयाक्य संहिता (हस्त०) ३-१४ ।

जब यह प्रकरण लिखा गया था जब जयाक्य संहिता छपी नहीं थी । अब गायकवाड भारिएटल सीरीज में छप गई है ।

प्रश्न यह उठता है कि जब जब और चेतन एक दूसरे से प्रकाश और अधकार की तरह भिन्न हैं ता जब प्रकृति और शुद्ध चैतन्य में क्या कोई साहचर्य हो सकता है। उत्तर इस प्रकार दिया गया है कि जीव, विमुक्त चेतन के सत्य अनादि वासना के योग का परिणाम है। इस वासना को दूर करने के लिए ब्रह्म में से एक विशिष्ट शक्ति उत्पन्न होती है कि जीव व अतयत शुद्ध चैतन्य, उसके कर्मों के नाश के कारण वासना रहित होकर अन्त में ब्रह्म से एक रस हो जाता है। कम, पात्र रूपी वासना के साहचर्य से ही फल देते हैं। आत्मा या जीव का ईश्वर शक्ति द्वारा ही गुणों से संयोग होता है इस कारण वह अपनी वासनाओं को जान सकता है^१ जो प्रकृत्या जब हैं और गुणों से उद्भूत होती हैं। जहाँ तक जीव माया से आवृत है वहाँ तक वह अच्छा बुरा अनुभव प्राप्त करता है। चैतन्य का जब से सम्बन्ध ईश्वर की विशिष्ट शक्ति द्वारा होता है जो आत्मा का माया के संयोग से अनेक भागों का अनुभव करता है। ब्रह्म के दृष्टि ही शुद्ध चेतन्य रूप आत्मा ब्रह्म से एक हो जाती है।

तृतीय सग शुद्ध सग है, जिसमें वासुदेव अपने में से अच्युत सत्य और पुरुष नामक तीन उपदेवों को प्रकट करते हैं जो वासुदेव में अभिन्न हैं और उनकी कोई भिन्न सत्ता नहीं है। पुरुष रूप से वासुदेव सार देवों के अत्यन्तमी बन कर उन्हें काम करने की प्रेरणा एवं नेतृत्व प्रदान करते हैं। ईश्वर इसी रूप में, वासना से निगलित मनुष्या में कार्यरत है और उन्हें उन भागों पर प्रेरित करता है जिससे वे अन्त में ब्रह्मन रहित हो जायें।

ईश्वर आनन्दमय एक चेतन्य है, वह सबसे परे, परम और अतिम सत्ता है, वह स्वयम्भू है और सबका आधार है। वह अनादि और अनन्त है जिसे सत् या असत् नहीं कहा जा सकता (न सत् तन् नामदुच्यते) वह निगुण है किन्तु गुण से उत्पन्न सभी विषय का भाग करता है जो हमारे बाहर और भीतर बसा हुआ है। वह सबज्ञ सबदृष्टा और सर्वाधिपति है और सभी उसमें विद्यमान हैं। वह अपने में सारी शक्तियों का संयोजन करता है और उसमें सारी क्रियाएँ सहज रूप से होती रहती हैं। वह सबों में व्यापक है तो भी असत् कहलाता है क्योंकि वह इन्द्रिय गावर नहीं है। किन्तु जिस प्रकार फूलों की सुगंध स्वतः उपपन्न होती है, उसी प्रकार वह भी स्वसंवेद्य है।^२ जगत् की सारी सत्ता उसमें निहित है और वह देव काल के ब्रह्म

^१ मायामये द्विजायारे गुणाधार तता जडे ।

सत्त्वा सपोजितो ह्यात्मा वेत्यात्म्या च वासना ॥

—जयास्य संहिता ३-२४ ।

^२ स्व संवेद्य तु तद् विद्धि मय पुण्यादिका यथा ।

—जयास्य स० ४-७६ ।

से परे है । जिस प्रकार तप्त अयागोलवी में अग्नि, गोले से अभिन्न होकर रहता है उसी प्रकार ईश्वर सारे जगत में व्याप्त है । जिस प्रकार दण्ड में प्रतिबिम्बित वस्तु एक दृष्टि से दण्ड के अन्दर और दूसरी दृष्टि से, उसके बाहर है ठीक उसी प्रकार ईश्वर एक दृष्टि से ऐन्द्रिय गुणों से, संयुक्त और दूसरी दृष्टि से असंयुक्त दोनों ही है । ईश्वर जब और चेतन दोनों में उसी तरह व्याप्त है जैसे ओषधियाँ मरस ।^१ ईश्वर की सत्ता तक और प्रमाणों द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती । उसकी सब-पापी सत्ता उसी प्रकार अवाच्य और अप्रदशनात्मक है जिन प्रकार काष्ठ में अग्नि और दूध में मक्खन । वह सहज सिद्ध है । जिस प्रकार काष्ठ अग्नि में प्रवेश करते ही अपने अस्तित्व को मिटा देता है और सारी नदियाँ समुद्र में लीन होकर एकरस हो जाती हैं उसी प्रकार योगी ईश्वर में प्रविष्ट होकर उससे अभिन्न हो जाता है । ऐसी स्थिति में नदियाँ और सागर में जिसमें वे मिलती हैं भेद है, फिर भी वह असंख्य है ।^२ ईश्वर और भक्त में भी सागर और नदी के जल की तरह भेद और अभेद दोनों हैं । यह स्थिति ईश्वर के भक्ता में भी विद्यमान है । सिद्धांत यहाँ जो सिद्धांत प्रतिपादित किया जा रहा है वह भेदाभेदवाद अनेकत्व में एकत्व का सिद्धांत है ।

यह ब्रह्म चतुर्थ से अभिन्न माना गया है और सारे ज्ञेय पदार्थ अंतःकरणस्थ स्वीकृत हुए हैं ।^३ सत्य ज्ञान उपाधि रहित है जिन्होंने ईश्वर से एकारम होना सीखा है उन्हें वह योग द्वारा ही प्राप्त है ।^४

जब कोई ईश्वर कृपा से यह समझने लगता है कि हमारे सारे कम और कम फल प्रकृति के गुण रूप हैं तब उसमें आध्यात्मिक अंतर जागृति होती है और वह स्वयं क्या है इस दुःख का क्या सार है इन पर विचार करता है और तब वह सच्चे गुरु के पास जाता है । जब भक्त पुनर्जन्म के अनन्त चक्र और उससे उत्पन्न क्षणभंगुर जन्म के दुःख और तत्संबन्धित भय वेदनाओं पर सतत चिन्तन करता है और गुरु के आदेशानुसार यम नियम का पालन करता है एवं मात्र दीक्षा प्राप्त करता है तब उसका मन ससार सुख से ऊपर उठ जाता है और सारद शत्रु में पानी व निस्तरण सागर और

^१ चेतनाचेतना सर्वे भूता स्थावरजगमा ।

पूरिता परमगेन रसेनोपघयो यथा ॥

—जयारव्य स० ४-६३ ।

^२ सचित्सपाद् यथा ताय सप्रविष्ट महोदधौ ।

अलस्यश्चोऽङ्के भेद परस्मिन् योगिना तथा ॥

—वही, ४-१२३ ।

^३ ब्रह्माग्निं विभोर्जनम् आतुम् इच्छामि तत्त्वतः ।

येन सम्प्राप्यते नैवम् ध्यानं करणसंस्थितम् ॥

—वही ४-१ ।

^४ सर्वोपाधि विनिमुक्तम् ज्ञानमकांतनिमलम् ।

उत्पद्यत हि मुक्तस्य योगाभ्यासान् क्रमेण तत् ॥

—वही, ५-२ ।

निवर्ति दीप की तरह स्वच्छ हो जाता है। जब हृदय में चैतन्य का प्रकाश होता है, तब सब ज्ञेय पदार्थ ज्ञान के मूल विषय सहित हृदय समक्ष आ जाते हैं ज्ञान और ज्ञेय एक हो जाते हैं और फिर धीरे धीरे परम ज्ञान और निवृत्ति आती है जिससे निर्वाण प्राप्त होता है। जो सब बुद्ध चैय रूप है वह ज्ञान सं अभिन्न है यद्यपि वह भिन्न प्रतीत हो। ज्ञान की अन्तिम अवस्था शब्दा से परे है। वह तक और इन्द्रियों के साधन बिना साक्षात् अनुभवगम्य है उसका बहण प्रतीको द्वारा ही किया जा सकता है। अन्तिम अवस्था स्वरूप से ही मूलोक्तिक है, चरम और नि शेष है और व्यापारहीन है। इस सत्ता भाव से जीव का आनन्दानुभव प्रगट है। मावजा समाधि और मन्त्र जाप सज्ञक दोना समाधिया में से दूसरी ज्यादा फलप्रद है। मन्त्र जप द्वारा माया और तत् जनिता, आत्मानुभूति के सारे अवधान नष्ट हो जाते हैं।

वासुदेव से अच्युत, सत्य और पुरुष की उत्पत्ति का बहण करते हुए जयास्व्य संहिता का कहना है कि यह उत्पत्ति अहेतुक और सहज होती है और ये तीन अभिव्यक्तियाँ परस्पर प्रतिबिम्बित होकर एक रूप से व्यवहार करती हैं और इस सूक्ष्म अवस्था में यह ईश्वर की क्रियाशक्ति के रूप से मनुष्य हृत्प में रहती है और क्रम से उसे मुक्ति की अरम सीमा तथा आनन्दानुभूति की स्थिति तक पहुँचती है।

जयास्व्य संहिता का प्रचारक ज्ञान का उल्लेख करती है जिसे स्थिति (सत्तात्प्य) और क्रियाशील (क्रियास्व्य) कहा गया है। क्रियास्व्य ज्ञान के अतगत यम नियम आदि नैतिक अनुशासन आते हैं। यम नियम के क्रियास्व्य ज्ञान के अनवरत अभ्यास द्वारा ही सत्तास्व्य ज्ञान पूर्ण परिपक्व होता है। यम और नियम के अतगत यहाँ पर पवित्रता बलिदान, तपस्या, वेदाध्ययन मंत्री अष्टक शमा, सत्य, समस्त प्राणियाँ एवं अपने शत्रुभा के प्रति सदभाव, दूसरा की सपति के प्रति सम्मान भाव, मनानिग्रह ऐन्द्रिय सुखों के प्रति विराग यथाशक्ति दानपरता, सत्य एवं प्रिय भाषण, शत्रु और मित्र के प्रति समभाव ईमानदारी, सरलता तथा प्रत्येक प्राणी के प्रति दया भाव इत्यादि गुण आते हैं। यहाँ पर तीना गुणों की साम्यावस्था का अविद्या कहा गया है और अविद्या के फलस्वरूप राग द्वेष आदि दोषों की उत्पत्ति मानी गई है। 'आत्मा की सत्ता द्वारा गुण अविद्या और माया मय शुद्ध चैतन्य का सूचन किया गया है।

उपराक्त कथन से यह मत सिद्ध होता है कि ईश्वर अपने म से त्रिविध शक्ति के रूप से प्रकट होता है जो मनुष्य में सूक्ष्म शरीर के रूप में स्थित है। इस शक्ति की वजह से शुद्ध चैतन्य, मूल प्रवृत्तियों और अतजगत् के सम्पर्क में आता है जिससे अन्तकरण के व्यापार जड और अचेतन होते हुए भी चेतन रूप से व्यवहार करने लगने हैं। इसी सम्पर्क के कारण सक्त अनुभूति सम्भव हो पाती है। अन्त में यही अन्तरंग शक्ति जड पदार्थ से चेतन पदार्थों का अलग करती है और मुक्ति दिलाती है जिससे

मनुष्य में रहा चैतन्य ब्रह्म से एक रस हो जाता है। चैतन्य तत्व का प्रकृति से उत्पन्न अचेतन मनोव्यापार के साथ संयोग किसी भी मिथ्या वस्तुता से नहीं है और वह भ्रम भी नहीं है किंतु यह हममें स्थित ईश्वरीय अंतरात्मा के व्यापार से है। व्यक्ति या जीव जिसे आत्मा भी कहते हैं वह इस अनिच्छित संयोग से उत्पन्न हुआ है। यह संघात जब अंतरात्मा व्यापार और वलेश से विलग हो जाता है तब ब्रह्म से सामरस्य होता है, क्योंकि वह उसका भ्रम है और ब्रह्म में, एक में अनेकत्व भाव से भेदाभेद भाव से स्थित है। इस मत का साक्ष्य दशन से भेद इतना ही है कि जयास्य संहिता में प्रकृति के तत्वों के उत्पादन क्रम को सार्वमतानुसार स्वीकार किया है किंतु पुरुष के स्वभाव के बारे में भेद विचार किया गया है। पुरुष और प्रकृति के बीच अनुभवातीत भ्रम को नहीं माना है जो कि ईश्वर कृष्ण रचित सांख्यकारिका का मत है। यहाँ पर प्रकृति पुरुष का मुक्त करने के हेतु से विकास करती है इस मत को नहीं माना है और न इस मत को माना है कि प्रकृति पुरुष या ईश्वर द्वारा प्रेरित हो, गतिशील होती है। यहाँ प्रकृति में से तत्त्वा का उत्पन्न करने की सहज जननशक्ति को माना गया है।

जयास्य संहिता में भक्त को योगी कहा है। अतिस ध्येय पर पहुँचने के लिए दो मार्गों को माना है एक ध्यान समाधि द्वारा और दूसरा मात्रा जप की साधना द्वारा। योग के विषय में यह धारणा है कि यागी का अपनी इन्द्रियों पर पूरा काबू होना चाहिए और प्रत्येक प्राणी से द्वेष रहित होना चाहिए। अत्यंत विनीत भाव से उसे एकांत स्थान पर बैठकर प्राणायाम द्वारा अपने चित्त पर नियंत्रण लाने का प्रयास करते रहना चाहिए। फिर प्राणायाम की तीन विधियाँ—प्रत्याहार, ध्यान और धारणा का उल्लेख किया गया है। फिर योग के तीन प्रकार पर भी प्रकाश डाला है जिन्हें प्राकृत, पौरुष और ऐश्वर्य की संज्ञा दी है किंतु इनका क्या अर्थ है यह स्पष्ट नहीं किया गया है। ऐसा हो सकता है कि इनका अर्थ तीन विषय पर ध्यान केंद्रित करना है जैसे कि प्रकृति के मूल तत्त्वा पर, पुरुष पर अथवा आश्चर्यजनक सिद्धियों का दिलाने वाले याग पर। चार प्रकार के आसनो का भी योग वर्णन पाया जाता है जिनके नाम पद्मक कमल, भद्र और स्वस्तिक हैं। योगासनो का भी वर्णन है। मनोनिग्रह जो योग का मूल उद्देश्य है उसे दो प्रकार का माना है, वातावरण से उत्तेजित मन की प्रवृत्तियों पर निग्रह करना और मन को उन प्रवृत्तियों पर निग्रह करना जो उसमें स्वभावतः हैं। सत्त्व गुण के उद्रेक से ही मन को किसी विषय पर ध्यानस्थ किया जा सकता है। अथ वर्णिकरण का आधार पर, सकल निष्कल और विष्णु अर्पात् सत्त्व व्याम और स्वविग्रह नामक तीन प्रकार के योग का भी उल्लेख देखने में आता है। सकल या स्वविग्रह नामक याग में योगी इष्टदेव की स्थूल मूर्ति पर ध्यान केंद्रित करता है तत्पश्चात् क्रम से जब वह ध्यान में अभ्यस्त हो जाता है

तब वह दीप्त गोल चक्र की कल्पना पर ध्यान केंद्रित करता है तत्पश्चात् मटर जैसे छाटे परिणाम की वस्तु पर, फिर छोटे के बाल जैसी सूदम वस्तु पर, इसके बाद मनुष्य के सर के बाल पर फिर उसके शरीर के रोम पर, इस प्रकार के अभ्यास की पूर्णता से ब्रह्मरूप का द्वार उसके लिए खुल जाता है। निष्कल योग में योगी अतिम सत्य का ध्यान करता है, जिससे उसे वह स्वयं ब्रह्म रूप है यह ज्ञान होता है। तीसरे प्रकार के योग में मन्त्रा पर ध्यान केंद्रित करना पड़ता है जिसके द्वारा भी योगी को अतिम सत्य की प्राप्ति होती है। योगाभ्यास द्वारा योगी अतः म ब्रह्मरूप के द्वार से निकल जाता है और अपनी देह छोड़ देता है और मूल सत्यरूप बामुदेव से समरस हो जाता है।^१

विष्णु संहिता के चौथे प्रकरण में (हस्तलिखित) प्रकृति के तीन गुण माने गए हैं। प्रकृति व उससे उद्भूत तत्वों का क्षेत्र कहा गया है और इश्वर को क्षेत्रज्ञ कहा है।^२ प्रकृति और इश्वर मानो एक हाकर रहते हैं।^३ प्रकृति तत्वा का विकास करती है और पुरुष की अध्यत्मता में या पुरुष के आदेशानुसार फिर तत्वा को अपने में समेट लेती है। फिर भी प्रकृति स्वतन्त्र रूप से व्यवहार करती दीखती है।^४ पुरुष को सब-यापी अतः तत्त्व माना गया है।

विष्णु संहिता में तीन प्रकार के सात्त्विक राजस और तामस ग्रहकार का बणन करते हुए कहा है कि राजस ग्रहकार कर्मोद्भवा को केवल उत्पन्न ही नहीं करता, किन्तु ज्ञान और कर्मोद्भवा का सक्रिय निर्देशन भी करता है। ज्ञान, शक्ति के रूप में वह इन्द्रिय प्रत्यक्ष का ध्यान भी है और वह अवयव व्यतिरेक त्रियात्मक बुद्धि व्यापार भी है। विष्णु संहिता आग जाकर इश्वर की पाँच शक्तियों का उल्लेख करती है, जिसके द्वारा इश्वर निगुण होते हुए भी, अपने को दृश्य गुणा से युक्त प्रकट करता है। सम्भवतः इस प्रकार से ही प्रकृति की समस्त शक्तियाँ इश्वर में निहित हैं और इसी अर्थ में क्षेत्र अथवा प्रकृति इश्वर से अभिन्न है। इन शक्तियों में पहली शक्ति^५

^१ जयाख्य संहिता अध्याय ३३।

^२ १४वें अध्याय में याग के उस त्रय का बणन है जिससे योगी की देह का घीरे घीरे नाग हाता है।

^३ क्षेत्राख्या प्रकृतिर्ज्ञेया तद्वित क्षेत्रज्ञ उद्वर ।

—विष्णु संहिता ४।

^४ उभय चेद अत्यतम् अभिन्नम् इव तिष्ठति ।

—विष्णु संहिता ।

^५ तन्निर्वाणत स्वतन्त्रेण मूने भावान् हस्तयि ।

—विष्णु संहिता ।

^६ चिच्छक्तिः सव कार्यादि ब्रूतस्थ परमेष्ठ्यनी ।

द्वितीया तस्य या शक्ति पुरुषाख्यादि वित्रिया ॥

विश्वख्या विविधामासा तृतीया कर्णगात्मिका ।

चतुर्थी विषय प्राप्य निवर्त्याख्या तथा पुन ॥

—विष्णु संहिता ।

अर्थात् चैतन्य शक्ति है जो सारी क्रियाया की अपरिणामी नीव है । दूसरी, पुरुष रूप से भोक्त शक्ति है । तीसरी शक्ति कारण शक्ति है जो विश्व के विविध रूपा में प्रकट होती है । चौथी शक्ति इन्द्रिया व विषय का ग्रहण कर ज्ञान रूप बनाती है । पाचवी शक्ति द्वारा ज्ञान क्रियात्मक होता है । छठी शक्ति विचार और क्रिया रूप से प्रकट होती है ।^१ इस प्रकार यह दीखता है कि पुरुष और भोक्ता एक स्वतन्त्र तत्त्व नहीं है किन्तु ईश्वर की शक्ति ही है । ठीक उसी प्रकार प्रकृति भी एक स्वतन्त्र तत्त्व न होकर ईश्वर की शक्ति की मात्र अभिव्यक्ति है ।

विष्णु संहिता में वर्णित भागवत योग का क्रम प्रधानतः शरीर और मन का नियंत्रण है जिसमें श्लोघ तृष्णा इत्यादि, एकांत स्थान में ध्यान करने का अभ्यास, ईश्वर की शरणागति और आत्म निरीक्षण का समावेश है । परिणामस्वरूप जब चित्त निमल और ससार से विरक्त हो जाता है तब विवेक दृष्टि जागृत होती है जिससे अपवित्र, बुरा और पवित्र और भले के बीच भेद पहचानने में आता है । इससे राग या भक्ति उत्पन्न होती है । भक्ति से मनुष्य आत्म समुष्ट हो जाता है और अपने उच्च आदर्श के प्रति निष्ठावान् बनता है तथा सच्चे ज्ञान को प्राप्त करता है । ईश्वर से समरस होने के लिये जो मुक्तावस्था है प्राणायाम के क्रम को अपनाने का आदेश किया गया है जिसमें अनेक प्रकार के ध्यान करने पड़ते हैं । भक्ति का अर्थ यहाँ परमेश्वर के प्रति भक्ति के भुक्ताव स लिया है, जिसका सफल करने का साधन योग है । तथाकथित भागवत योग भक्ति संप्रदाय योग शास्त्र के ज्ञान प्रभाव में था कि भक्त का योगी बनना आवश्यक माना जाता था^२ क्योंकि केवल भक्ति मुक्ति देने में समर्थ नहीं समझी जाती थी । परम संहिता के दसवें अध्याय में ब्रह्मा और परम के बीच संवाद द्वारा योग का क्रम वर्णन किया गया है । वहाँ ऐसा कहा है कि योग द्वारा प्राप्त किया ज्ञान अथ ज्ञाना से उच्च है । याग के ज्ञान बिना किये हुए कम, इष्ट फल नहीं दे सकते । याग का अर्थ चित्त का किसी विषय पर बिना क्षाभ के समाधान होना कहा है ।^३ जब चित्त कम करने में हता में स्थिर हो जाता है तो उसे कम योग कहते हैं ।^४ जब चित्त ज्ञान पर अस्थिर रूप से लग जाता है तो उस ज्ञान

^१ पूर्वा ज्ञान क्रिया शक्ति सर्वाख्या तस्य पञ्चमी ।

—विष्णु संहिता ।

^२ तस्मान् सव प्रयत्नेन भक्तो योगी भवेत् सदा ।

—वि० स० अध्याय ३० ।

^३ यत् कराति समाधान चित्तस्य विषय क्वचित् ।

अनुवृत्त असक्षाम सयोग इति कीत्यते ॥ —परम संहिता अध्याय १० (हस्त०) ।

^४ यदि कर्माण बध्नाति चित्तम स्थलित नरम् ।

कम योगो भवत्येष सवपापप्रणात् ।

—परम संहिता अध्याय १० ।

योग कहा है ।^१ दोनों याग करते हुए यागी विष्णु की शरण लेकर परमेश्वर से एकात्मता प्राप्त करता है । ज्ञान योग और कम याग दोनों ही, एक और यम नियम युक्त नतिरु साधन के रूप में और दूसरी ओर वैराग्य और समाधि रूप से, ब्रह्म पर ही अवलम्बित हैं । यहा स्मरण रखना चाहिये कि गीता में कम याग का अर्थ, बिना फलांश के शास्त्रोक्त वरुण धर्म पालन करना माना है । यहा कम याग का अर्थ यम नियम किया गया है जिसमें व्रत उपवास, दान और सम्भवत आत्म निग्रह से प्राप्त विविध गुणों का समावेश है । वैराग्य का अर्थ इन्द्रिया का विषय से पराङ्मुख होना है और समाधि का अर्थ उस ज्ञान से है जिसने द्वारा चित्त ईश्वर में अस्खलित रूप से लग जाय । जब इन्द्रिया अपने विषयों से वैराग्य द्वारा, निरोधित हो जाती है तब चित्त का ईश्वर में परम तत्त्व में स्थिर रूप से लगना ही पड़ता है । इसे ही याग कहा है । अनवरत अभ्यास द्वारा जब वैराग्य परिपक्व होता है तब आसना या मूल बलेश तथा दृष्ट्याभा का अंत हो जाता है । यह सलाह दी गई है कि योगी को बलात् आत्म निग्रह करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए किंतु उसे धीरे-धीरे और सुगमता से भाग बढ़ना चाहिए जिससे वह लम्बे समय में चित्त पर पूरी पूरी विजय पा जाए । योगी को भोजन और अन्य आवश्यकताओं पर भी ध्यान देना आवश्यक है जिससे शरीर स्वस्थ रहे । उसे योगाभ्यास के लिये, विक्षेप रहित, एकाग्र स्थान पसंद करना चाहिये । उस शरीर को पीडा पहुँचाने वाली कोई भी क्रिया किसी भी वजह से नहीं करना चाहिये । तदुपरांत उसे सदैव यह चिंतन करते रहना चाहिये कि वह ईश्वर के अधीन है एक उत्पत्ति स्थिति और नाग उसके धर्म नहीं हैं । इस प्रकार उसके चित्त में निमल भक्ति का जन्म होगा जिससे वह धीरे धीरे आसक्ति की जका का उखाड़ सकेगा । अमुक्त इच्छाओं के आकषण अनुभव दुःखपूर्ण हैं उस विषय पर योगी का चिंतन करने का अभ्यास करना चाहिये, जिससे वह ऐसे अनुभवों के प्रति राग से विमुक्त हो जाय ।

कम याग और ज्ञान याग में कौन श्रेष्ठ है इस बारे में कहा है कि किस प्रकार का योग चुना जाय, इस विषय में कोई नियम नहीं हो सके । कोई स्वभाव से कम योग के लिये और कोई ज्ञान याग के लिये उपयुक्त होते हैं । विनाय योग्यता वाले कम और ज्ञान दोनों योगों का समाजन कर सकते हैं ।

अहिर्बुध्न्य संहिता का तत्त्वदर्शन

अहिर्बुध्न्य संहिता में अहिर्बुध्न्य कहते हैं कि उन्होंने लम्बी तपस्या के बाद संपूर्ण सच्चा ज्ञान प्राप्त किया इस सत्य ज्ञान का नाम सुदर्शन है जो विद्वत् की

^१ यदि तु ज्ञान ग्राह्यं चित्तं बध्नाति निर्व्ययम् ।

ज्ञान योग में विज्ञेय मव सिद्धिकर शुभ ॥

—परम संहिता, अध्याय १० ।

समस्त वस्तुओं का आधार है।^१ अन्तिम सत्ता अनादि, अनन्त और नित्य है, नामरूप रहित है और मन और वाणी से परे है वह सब शक्तिमान् और अपरिणामी है। इस नित्य और अपरिणामी सत्ता से स्वतः स्फूर्त सकल्प उठता है यह सकल्प देशकाल और द्रव्य से मर्यादित नहीं है। ब्रह्म सहजानुभव रूप है और निःसीम-सुखानुभव-संशय है। (निःसीम सुखानुभव लक्षणम्)। वह हर जगह है, और हरेक में स्थित है। वह निस्तरंग सागर के समान है। उसमें सासारिक पदार्थों में पाये जाने वाले गुण नाम मात्र भी नहीं है। वह स्वयं सिद्ध और अपने में परिपूर्ण है जिसकी यह (इव) तथा इस प्रकार (इत्थ) इत्यादि शब्दों से व्याख्या नहीं की जा सकती। वह भान द और शुभ है और सबथा पाप रहित है। ब्रह्म के अनेक नाम हैं जैसे कि परमात्मन् आत्मन् भगवान्, वायुदेव अभ्यक्त प्रकृति प्रधान इत्यादि। जब शुद्ध ज्ञान द्वारा अनेकों जन्मों के संचित पाप पुण्य नष्ट हो जाते हैं और वासना दग्ध हो जाती है प्रकृति के तीनों गुण मनुष्य को बन्धन में नहीं डालते पर तब मनुष्य अविलम्ब ही ब्रह्म स्वरूप प्राप्त करता है जो अन्तिम सत्ता है, जिसे यह और ऐसा इन शब्दों द्वारा वर्णित नहीं किया जा सकता। ब्रह्म समग्र की आत्मा है और सब पदार्थों का अन्त प्रज्ञात्मक रूप से देखता है। उसके लिए भूत, वतमान और भविष्य ये तीनों बाल अपना अस्तित्व नहीं रखते। इसलिए ब्रह्मन् बालसापेक्ष नहीं है वह बालातीत है। इसी प्रकार वह भौण और प्रधान गुणों से परे है तो भी वह पटगुण सम्पन्न है। सब गुणों में ज्ञान सब प्रथम और मुख्य है। वह आध्यात्मिक और स्व प्रकाश्य है वह सब वस्तुओं में प्रवेश कर उन्हें प्रकाशित करता है और नित्य है। ब्रह्मन् स्वल्प से शुद्ध चतुर्थ रूप है तो भी उसमें ज्ञान गुण रूप से स्थित है, ऐसा माना है।^२ ब्रह्म की शक्ति उसे कहा गया है, जिससे उसने समस्त विश्व का उत्पन्न किया है।^३ ब्रह्मन् का कर्तृत्व भाव उसका ऐश्वर्य है। भगवान् का बल वह है जिससे वह सतत कार्य करते भी नहीं थकता, वीर्य के गुण द्वारा ब्रह्म जगत् का उत्पादन कारण रहते भी अपरिणामी ही रहता है और उसका तेज वह है जिससे वह बिना सहायता के, जगत् रचना करता है। ये पांच गुण ज्ञान के अंतर्गत हैं और ज्ञान ही ईश्वर का

^१ सुदर्शनस्वरूप तत् प्रोच्यमानं मया शशु ।

श्रुते यत्राखिलाधारे सशयास्ते न सन्ति य ॥

—अहिबुध्य संहिता ३, २-५ ।

^२ भजत स्वात्मसंबोधिं नित्यं सर्वावशा हनम् ।

ज्ञानं नाम गुणम् प्रादु प्रथमं गुणचिं तदा ।

स्वरूपं ब्रह्मणस्तच्च गुणाश्च परिगीयते ॥

—अहिबुध्य संहिता ३ २-५३ ।

^३ जगत् प्रकृतिमावो य सा शक्तिः परिकीर्तिता ।

—बही सं० ३ २-५७ ।

स्वरूप है। जब ब्रह्म जो नान रूप है और सब गुण सम्पन्न है अपने को नाना रूप में प्रकट करने का सकल्प करता है तब वह शुद्धशून्य कहलाता है।

प्रत्यक्ष वस्तु की शक्तियाँ स्वभाव से अचित्य हैं और द्रव्य से अपृथक् स्थित हैं। वे द्रव्य की सूक्ष्म या अव्यक्त अवस्थाएँ हैं जो पृथक् रूप से गोचर नहीं होती या किसी शब्द द्वारा उनका विधान या निषेध नहीं किया जा सकता तथा जो काय रूप से ही जानी जा सकती है।^१ उसी प्रकार ईश्वर में शक्ति अभिन्न रूप से स्थित है जिस प्रकार चन्द्र रश्मि चन्द्र से अभिन्न है। शक्ति सहज रूप है और जगत् उसकी अभिव्यक्ति है। इसे आनन्द कहा गया है क्योंकि वह निरपेक्ष है, वह नित्य है क्योंकि कालातीत है, वह पूर्ण है क्योंकि अरूप है। वह जगत् रूप से अभिव्यक्त होती है इसलिये उसे लक्ष्मी कहते हैं।^२ वह अपने को जगत् रूप से सङ्कुचित करती है इसलिये कुण्डलिनी कही जाती है और ईश्वर को महान् शक्ति होने के कारण विष्णु शक्ति भी कही गई है। शक्ति वास्तव में ब्रह्म से भिन्न है ता भी उससे अभिन्न दिखती है। इस शक्ति द्वारा ईश्वर अविराम रूप से बिना थकावट के और बिना श्रम की सहायता लिये सतत जगत् की रचना करता है (सतत कुबता जगत्)।^३ ईश्वर की शक्ति दो प्रकार से प्रकट होती है, स्थावर रूप से उसका प्रथम प्रकार काल, अव्यक्त और पुरुष में प्रकट होते हैं तथा दूसरा प्रकार क्रिया रूप से। ईश्वर की क्रिया शक्ति सहज है जो विचार और सकल्प रूप से क्रिया में व्यक्त होती है।^४ इसे सकल्प या विचार कहा है जिसकी गति अव्याहत है और जो अच्युत, काल, पुरुष इत्यादि सारे जड़ और चेतन पदार्थों का उत्पन्न करती है।^५ इसी शक्ति को दूसरे शब्दों में लक्ष्मी या विष्णु शक्ति कहा है जो अच्युत का अपने विकास मार्ग पर प्रेरित करती है प्रकृति तत्त्वों को पुरुष के सम्मुख उपस्थित करती है और समस्त अनुभव में ओतप्रोत तथा गतिमान (अनुस्यूत) है। जब वह इन व्यापारा का संकोचन करती है तब प्रलय होता है। इसी शक्ति के बल से सृष्टि सान के समय त्रिगुणात्मक प्रकृति विकासोन्मुख बनती है। प्रकृति पुरुष का संयोग भी इसी शक्ति द्वारा होता है। यह सकल्प

^१ शक्तयः स्वभावानाम् अचित्या अपृथक् स्थिता
स्वरूपे नव दृश्यन्ते दृश्यन्ते कायतस्तु ता
सूत्रभावस्या ही सा तेषाम् स्वभावानुगामिनी,
इदतया विधानं सा न निषेधं च शक्यते।

—वही, सं० ३, २-३।

^२ अहिबु ध्य सहिता २-१६।

^३ स्वातन्त्र्यमूल इच्छात्मा प्रेक्षारूप क्रियाफल।

—वही, ३-३०।

^४ उभेपो य सुसक्त्यः स्वभावानुगामिनी।

अच्युतकालपुरुषा चेतनात्मिन्याम्॥

—वही, ३ ३०-३१।

स्पदन रूप है वह अनेक रूप धारण करता है और अपने परिणाम से भिन्न भिन्न पदार्थों की उत्पत्ति करता है ।^१

मूलावस्था में नाना रूप जगत्, सुप्तावस्था में या, वह एक साम्यावस्था थी जिसमें ईश्वर की शक्तियाँ, निस्तरंग सागरकी तरह पूरित निरुद्ध थीं । यह शक्ति अपनी स्थिर या निरुद्धावस्था में शून्यत्व रूपिणी है (शून्यत्व रूपिणी) क्योंकि यहाँ कोई अभिव्यक्ति नहीं है । वह स्वाश्रित है और वह स्थिरावस्था से गतिशील बना होती है इसका कोई कारण नहीं दिया जा सकता है ।^२ वह एक है और ब्रह्म परमसत्ता से अभिन्न है । यही शक्ति, निमल एवं समल सभी तत्वा का और समस्त भौतिक रूपा को अपने में स परिणाम के रूप में प्रकट करती है । वह ईश्वर की श्रिया, वीर्य, तेजस और बल के रूप में प्रकट होती है जो सभी की अभिव्यक्ति के रूप है, द्रष्टा और दृश्य जब और चेतन, शुद्ध और मिश्रण भोक्ता और भोग्य, अनुभविता और अनुभूति के विषय इत्यादि रूप में सारे ब्रह्म भी इसी के रूप हैं । प्रगति के क्रम से यह शक्ति सृष्टि का विकास करती है और जब वह विपरिवर्तित होती है, तब प्रलय होता है ।

इस शक्ति की दो भिन्न युगल क्रियाओं से नाना प्रकार की शुद्ध रचनाएँ होती हैं । ज्ञान और बल द्वारा सकपण का आध्यात्मिक रूप उत्पन्न होता है ऐश्वर्य और वीर्य से प्रद्युम्न का आध्यात्मिक रूप उत्पन्न होता है शक्ति और तेज द्वारा अनिरुद्ध की उत्पत्ति होती है । ये तीनों देवी रूप ब्यूह कहे गए हैं और प्रत्येक ब्यूह दो गुणों के संयोग का परिणाम है । यद्यपि प्रत्येक ब्यूह में दो गुण प्रधान हैं फिर भी वह ईश्वर के पद गुणों से युक्त हैं क्योंकि ये सब विष्णु के ही रूप हैं ।^३ प्रत्येक ब्यूह का दूसरे के रूप में प्रकट होने तथा निम्न धरातल से उच्च धरातल तक की स्थिति में पहुँचने में १६०० वर्ष का समय लगता है । आडर महा सनत्कुमार संहिता का सदन देते हुए इस प्रकार कहते हैं वासुदेव अपने चित्त से श्वेत वर्णा देवी शक्ति तथा सकपण या शिव की उत्पत्ति करते हैं तत्पश्चात् शिव के वाम भाग में से रक्तवर्णा देवी 'श्री' उत्पन्न होती है, जिसके पुत्र प्रद्युम्न अथवा ब्रह्मन् हैं । प्रद्युम्न फिर पीत वर्णा सरस्वती

^१ सौम्य मुदशनम् नाम सवत्य स्पदनात्मक ।

विमज्ज बट्टया रूप भावे गावेऽवतिष्ठते ॥

—वही ३-३६ ।

^२ तस्य स्तमित्य रूपा या शक्ति शून्यत्व रूपिणी ।

स्वातन्त्र्यादेव कस्मात् चित् श्वचित् सोमेय ऋच्छति
आत्मभूता हि या शक्ति परस्य ब्रह्मणो हरे ।

—अहिबुध्य संहिता, ५-३ और ४ ।

^३ व्याप्ति मात्र गुणोभेदा भूतिकार इति त्रिधा ।

चतुस्य स्थितिर्विष्णोर्गुण व्यक्ति करोद्भव ॥

—वही, ५-२१ ।

की ओर अनिरुद्ध या पुरुषोत्तम की उत्पन्न करते हैं। पुरुषोत्तम की शक्ति श्याम वाली 'रति' बनती है जो त्रिविध माया कोप है।^१ थाडर भागे हमारा ध्यान इस बात पर खींचते हैं कि व तीनों युगल ब्रह्मांड के बाहर हैं इसलिए व सांसारिक देवा से स्वरूपतः भिन्न हैं, यथा गिव इत्यादि। श्रुति तीन भिन्न प्रकार के काम करते हैं वे हैं, (१) उत्पत्ति, स्थिति और लय (२) सांसारिक वस्तुओं का पोषण (३) मुमुक्षु भक्ता की सहायता। सवपरा जीवा के अधिष्ठाता हैं और वे यह प्रकृति से भलग करते हैं।^२ दूसरा देवी रूप सारे प्राणियों के मनस पर अधिपत्य करता है और उन्हें समस्त धार्मिक क्रियाओं के विषय में विनिर्दिष्ट निर्देश देता है। समस्त मनुष्यों की उत्पत्ति भी इसी के अधीन है तथा विशेष रूप से, जिन लोग ने अपना सब कुछ ईश्वर का समर्पण कर दिया है और ईश्वर से पूणत अनुरक्त हो गए हैं, ऐसे भक्ता का रक्षण यही शक्ति करती है।^३ अनिरुद्ध रूप से वह जगत् की रक्षा करता है और मनुष्यों की गान की प्रतिम कोटि पर ले जाता है। वह अच्छे बुरे जैसे मित्र वरुण की सृष्टि भी करता है (मित्र वरुण-मृष्टिम् व करोति)।^४ ये तीनों रूप वासुदेव से अभिन्न हैं और विष्णु के शुद्ध या पूण अवतार हैं।

इनके अतिरिक्त वासुदेव के दो और रूप हैं जिन्हें भावेशावतार और साक्षात् अवतार कहा है। पहला मर्यान् भावेशावतार दो प्रकार का है, स्वरूपावेश (परशुराम, राम इत्यादि) और शक्ति भावन (ईश्वर की शक्ति विशेष का प्रकट होना, जैसा कि ब्रह्मा और शिव का विशेष अवसर पर ईश्वर की विनिर्दिष्ट शक्ति से सम्पन्न होना)। ये गौण रूप के भावेशावतार ईश्वर सवत्प से मनुष्य योनि में पैदा होते हैं जैसे कि राम, कृष्ण, पशुपति में जैसेकि बराह मत्स्य एवं नृसिंह आदि अवतार और वरुण रूप में भी अवतार धारण करते हैं—(दंडव वन में वक्र भास वृक्ष)। ये सब रूप ईश्वर के अनुभवातीत मौलिक रूप नहीं हैं। किंतु ये सवत्प शक्ति से देवी क्रिया की प्रकट अभिव्यक्तियाँ हैं।^५ साक्षात् अवतार की उत्पत्ति ईश्वर से अविलम्ब होती है जैसे दिए

^१ Introduction to Pancharatra श्री थाडर लिखित, पृ० ३६।

^२ सोऽयं समस्त जीवानाम् अधिष्ठातृत्वा स्थित
सवपरास्तु देवशो जगत् सृष्टिमनास्तत
जीव तत्त्वम् अधिष्ठाय प्रकृतेस्तु विविच्य तत ॥

विष्वक्सेन सहिता स उद्धत जो बरबर की, लोकाचार्य रचित तत्त्वत्रय की टीका में प्राप्त है।

—तत्त्वत्रय, पृ० १२५।

^३ तत्त्वत्रय में विष्वक्सेन सहिता के उद्धरण का देखो। पृ० १२६, १२७।

^४ तत्त्वत्रय, पृ० १२८।

^५ मदिच्छया ही गौणत्व मनुष्यत्वमिवेच्छया—अप्राकृत स्वासाधारण विग्रहण सह

से दिया जलता है, इसलिए ये अवतार स्वरूप अनुभवातीत है और सासारिक अवतारों से भिन्न है। मुमुक्षु को इन अवतारों की आराधना करनी चाहिए, अन्य किसी को नहीं।^१ तत्त्वत्रय में उल्लिखित विष्वक्सेन संहिता के आधार पर ब्रह्मन् शिव, बुद्ध, व्यास, अर्जुन, पावक और कुबेर ईश्वर प्रेरित व्यक्ति या आवेशावतार हैं जिनकी आराधनामुमुक्षु को नहीं करनी चाहिए। इसी अनुसंधान में अन्य संहिताएँ राम, अश्वत्थाम, कपिल इत्यादि को भी इसी वर्ग में सम्मिलित करती हैं।

पुनः प्रत्येक ब्यूह से तीन उप ब्यूह प्रकट होते हैं। वासुदेव में से केशव, नारायण और माधव, सत्पण से गाविन्द, विष्णु और मधुसूदन, प्रद्युम्न में त्रिविक्रम वामन और श्रीधर और अनिरुद्ध से हृषीकेश, पद्मनाभ और दामोदर प्रकट होते हैं। ये सब देवता प्रत्येक मास के अष्टमि हैं जो बारह राशियों के सूर्यों के प्रतिनिधि हैं। ये देवता मान ध्यान करने के हेतु से ही उत्पन्न किए गए हैं। इनके अतिरिक्त, अहिबुध्न्य संहिता में ३६ विभिन्न अवतारों का भी उल्लेख है।^२ बरबर के कथनानुसार जिन

नागत गोणस्य मनुष्यत्वादितु, आप्राकृत दिव्य सस्यानम् इतर जातीय कृत्वा अवतार दपत्वाभावात् स्वरूपेण नागतमिति सिद्धम्।

—तत्त्वत्रय पृ० १३०।

१ प्रादुर्भावास्तु मुख्या ये मदशमात्वात् विशेषतः
अजहन्स्वभावाविमवा दिव्या प्राकृत विग्रहा
दीपात् दीपा इवोत्पन्ना जगतो रक्षायै ते
आर्मा एव हि तेनेश ससृज्युत्तरणाय ते
मुह्या उपास्या तनेश नर्चानितरान् विदुः ॥

—तत्त्वत्रय, पृ० १३१।

२ अहिबुध्न्य संहिता पृ० ४६। विष्वक्सेन संहिता के मतानुसार समस्त अवतार अनिरुद्ध से उत्पन्न हैं या अन्य अवतारों से उत्पन्न हुए हैं। ब्रह्म अनिरुद्ध से हुए और उनसे महेश्वर तथा ह्यशीष मत्स्य से हुए, जो कृष्णावतार हैं। पद्म तन्त्र के आधार पर, मत्स्य धूम, वराह वासुदेव से नसिंह और वामन और श्रीराम, परशुराम सत्पण से बलराम प्रद्युम्न से तथा कृष्ण और कल्कि अनिरुद्ध से उत्पन्न हुए हैं। (पद्म तन्त्र १-२-३१ इत्यादि) किंतु लक्ष्मी तन्त्र के आधार पर (२-५५) समस्त विभिन्न अनिरुद्ध से आए हैं। एक अन्य प्रकार का और भी अवतारक माना है जो अर्चावतार है। कृष्ण नसिंह इत्यादि की मूर्ति जब बँटणव शिपा कम द्वारा प्रतिष्ठित की जाती है तब उसमें विष्णु की शक्ति अवतरित हो जाती है जिससे भक्त को मूर्ति में इही शक्तियाँ का अनुभव होता है (विष्वक्सेन संहिता तत्त्वत्रय में उल्लिखित) विष्णु जब अनिरुद्ध के रूप में समस्त पर नियंत्रण

उद्देश्य को ध्यान में रखकर इन अवतारों का आविर्भाव हुआ है वे तीन उद्देश्य हैं । जो ऋषि अवतार के बिना नहीं रह सकते उन्हें सगति देने के हेतु से इहे (अवतारों को) प्रकट किया गया है यह प्रथम है । गीता में उल्लिखित परित्राण शब्द का अर्थ यही

करते हैं तब उसे अंतर्दामी अवतार कहते हैं । इस प्रकार चार प्रकार के अवतार माने गए हैं जैसे विभव, श्रोवश भर्चा और अंतर्दामी । ३६ विभव अवतार, पद्मनाभ ध्रुव, आस सत्यवाम, मधुसूदन, विद्याधिदेव, कपिल विश्वरूप विहगम, क्रोडात्मन् बडवावक्त्र धम, वागीश्वर, एकाग्रवशायिन् कमठेश्वर बराह, नरसिंह, पियूषहरण, श्रीपति, का तात्मन्, राहुजित, बालनेमिध्व, पारिजात हर, लोकनाथ, का तात्मन्, दत्तात्रेय, यथापश्यायिन् एकश गतनु वामन देव, त्रिविक्रम, नर, नारायण हरि, कृष्ण, परशुराम, राम, वेदविद्, कल्किन्, पाताल दायन है । सात्वत संहिता और अहिबुध्य संहिता ने अनुसार वे तेज रूप हैं और अपने विनैय रूप में पूजा के योग्य हैं । (सा० स १२) (भ० बु० ६६) महाभारत के नारायणीय प्रकरण में विहगम या हंस, कमठेश्वर या क्रूय, एक श गतनु या मत्स्य, बराह नसिंह, वामन परशुराम और राम वेदविद् और कल्किन् इत्यादि दस अवतारों का उल्लेख है । क्रोडात्मन् लोकनाथ और का तात्मन् अवतारों का उल्लेख है । क्रोडात्मन् लोकनाथ और का तात्मन् अवतारों का जन्मश कभी यश बराह, मनु व्यवस्वत और काम भी कहा है । काम की कभी धवतारि भी कहते हैं (आडर का पंचरात्र देखो पृ० ४५) । भागवत पुराण में कथित २१ अवतार (१-३) उपरोक्त सूची में अंतर्गत आ जाते हैं । किंतु यह शंकरास्पद है, जसा कि आडर कहते हैं कि वागीश्वर और ह्यशीय, सनकुमार और सनक या नारद एक ही हैं । श्री रूप रचित लघु भागवतामृत में कथित विभव अवतार भी अधिकतर उपरोक्त सूची में आ जाते हैं यद्यपि कई नामों में परिवर्तन दीखता है । ब्रह्म संहिता के प्रमाण पर रूप कृष्ण को इश्वर का स्वयं रूप मानते हैं । उनका मत है कि इश्वर से एक रस हा, वे अनेक रूप धारण कर सनते हैं इसे एकात्म रूप अवतार कहते हैं । वह एकात्म रूप अवतार भी दो प्रकार का होता है, स्व विलास और स्वांग । जब अवतार बल और गुणा में ईश्वर के समान होते हैं तो उन्हें स्वांगवतार कहते हैं । वामुदेव स्वविलासावतार कह गए हैं । किंतु जब अवतार में निम्न (अल्प) गुण होते हैं तो वे स्वाभावतार कहलाते हैं । सवपण, प्रद्युम्न अनिरुद्ध मत्स्य धूम इत्यादि स्वाभावतार बहे जाते हैं । इश्वर जब अपने भग गुणा से किसी में प्रविष्ट होता है तो वह आवेशावतार कहलाता है । नारद, सनक, इत्यादि आवेशावतार हैं । उपरोक्त रूपा में इश्वर का ससार के कल्याण के लिए प्रकट होना अवतार कहलाता है ।

है। इन अवतारों का प्रगट करने का दूसरा हेतु साधुओं के विरोधियों को नाश करना है। तीसरा हेतु वेद धर्म की स्थापना अर्थात् ईश्वर भक्ति की स्थापना है।^१

ईश्वर, भक्तार्थियों के रूप में हमारा नियंत्रण करता है उसी की प्रेरणा से हम पाप करके नरक जाते हैं और पुण्य करके स्वर्ग में। इस प्रकार हम भक्तार्थियों ईश्वर से कही भी वच नहीं सकते। भग्न रूप में वह हमारे हृदय में रहकर हमारे ध्यान का विषय बनता है।^२ पुनः, जब कोई भूति की, चाहे मिट्टी, पत्थर या धातु की हा, योग्य क्रिया द्वारा प्रतिष्ठा की जाती है तब वह ईश्वर की सत्ता और विशेष शक्ति से प्रेरित होती है। इन्हें भर्चावतार कहते हैं अर्थात् भचना द्वारा ईश्वर की पूजा के हेतु भूति में अवतरण होना। इससे समस्त कामनाएं प्राप्त हो सकती हैं। इस प्रकार से ईश्वर की पाँच प्रकार की सत्ता है, पहली परा, दूसरी व्यूह, तीसरी विनयावतार, चौथी भक्तार्थिनि और पाँचवी भर्चावतार है।^३

अहिबुध्य संहिता में ऐसा कहा है कि सुदशन या दिव्य सकल्प की शक्ति द्वारा (जिससे व्यूह उत्पन्न होते हैं) एक सुदशन के समान कांति वाला स्थान उत्पन्न होता है, जो ज्ञान रूप एवं भान रूप है। यहाँ पर भोग का अनुभव भान-दमय होता है, जो ज्ञान रूप है। यहाँ पर के समस्त अनुभव भान-दमय होते हैं तथा इस अनुभवातीत माध्यात्मिक जगत् के वासी भी भानस्व स्वरूप होते हैं। उनके देह भी ज्ञान और भान-दमय होते हैं।^४ इस जगत् के वासी प्रलय के समय मुक्त हो जाते हैं। वे जिस प्रकार सासारिक जीवन में ईश्वर से अनुरक्त थे वैसे अब भी ईश्वर में अनुरक्त रहते हैं।^५

^१ तत्त्वत्रय । पृ० १३८ साधु शब्द की यहाँ व्याख्या इस प्रकार की गई है।

‘निमत्सर मरसमाश्रयणै प्रवृत्त मन्त्रात्मक स्वरूपाणां बाह्यभनसा गोचरतया मद्गन्तैर्ना विना आत्म धारणयोग्यादिकम् भलममाना क्षणमात्र काल कल्प सहस्र मन्वाना प्रशिथिल सवगान्ता भवेयुः।’

^२ तत्त्वत्रय, १३६ १४०।

^३ तत्त्वत्रय में विश्वकोश संहिता का सदर्भ देखा। पृ० १२२।

^४ शुद्धा पूर्वोदिता सृष्टिर्या साव्यूहादि भेदिनी।

सुदशनाख्यात्सकल्पात्तत्सर्वं प्रभोज्यता ॥

ज्ञानानन्दमयीस्त्याना देशमात्र व्रजत्युत।

सदेश परम व्योम निमल पुरुषात्परम्। इत्यादि। अ० स० ६-२१-२२।

^५ अहिबुध्य संहिता ६ २६।

ईश्वर अपने श्रेष्ठ रूप में हमेशा अपनी शक्ति लक्ष्मी या श्री से सलग्न रहते हैं।^१ तत्त्वत्रय और वरवर रचित उसकी टीका में हम तीन सहस्रभिणी देवियां, लक्ष्मी भूमि और नीला या उल्लेख मिलता है। आठर ऐसा कहते हैं कि विहगेंद्र सहिता और सीता उपनिषद् में इन्हें इच्छा, क्रिया और साक्षात्शक्ति माना है। सीता उपनिषद् में, जिसका ज्यादा उल्लेख करते हैं सीता को महालक्ष्मी कहा गया है जो इच्छा, ज्ञान और क्रिया रूप से प्रकट है। यहां सीता को, महेश्वर से पृथक् एव एक रूप शक्ति माना है जिसमें जगत् के समस्त चित् और अचित् पदार्थों का समावेश है। वह लक्ष्मी, भूमि और नीला के विविध रूप में भी विद्यमान है। ब्रह्माण्ड, शक्ति और सूर्य, चंद्र और अग्नि भी इसी के रूप हैं। तीसरे रूप से यहां शक्ति द्वारा सारी भौपधिया उगती हैं और काल का निणय होता है।^२

अहिबुध्य सहिता के छठे अध्याय में मध्यवर्ती सग का वर्णन है। परम महकार के रूप में ईश्वर की शक्ति उससे पृथक् एव अभिन्न है। ईश्वर अपनी शक्ति के बिना रह नहीं सकता और न शक्ति उसके बिना। ये दोनों जगत् के मूल कारण हैं। व्यूहा और विभव के रूप में ईश्वर की अभिव्यक्ति निमल या शुद्ध कही गई है क्योंकि इनके ध्यान द्वारा ही योगी अपने इष्ट को पा सकते हैं।^३ व्यूह और विभव से अशुद्ध (शुद्धतर) सृष्टि उत्पन्न होती है। शक्ति के दो प्रकार हैं, क्रिया शक्ति और भूत शक्ति। भूत शक्ति को सत्त्वमयी भूति माना जा सकता है। इस शक्ति में मतनिहित क्रिया व्यापार, विचार और संप्रत्यय रूप में प्रकट होते हैं।^४ अशुद्ध सृष्टि

^१ अहिबुध्य सहिता, ६-२५।

^२ सीता उपनिषद् में इच्छा, क्रिया और साक्षात्शक्ति के अनोखे अर्थ पाये जाते हैं। सात्वत सहिता (६-८५) में १२ अर्थ शक्तिया का उल्लेख मिलता है।

लक्ष्मी, पुष्टिदया निद्रा, क्षमा काति सरस्वती,
धृतिमैत्री, रतिस्तुष्टिमति द्विदक्षमी स्मृता ॥

आठर का पंचरात्र भूमिका देखो पृ० ५५, इन शक्तियों का अवतारा से संबंध है।

^३ आठर, पञ्च तंत्र के आधार पर कहते हैं कि पर रूप में ईश्वर का कभी व्यूह वासुदेव से तादात्म्य या कभी भेद किया गया है। परा वासुदेव अपने अर्ध भाग से व्यूह वासुदेव बनते हैं और नारायण रूप से रहते हैं जो माया के स्रवक हैं।

—पंचरात्र पृ० ५३।

^४ भूति शुद्धतरा विष्णो पुरुषो द्विचतुर्मुख ।

स मनुना समाहारो ब्रह्म क्षत्रादिभेदिनाम् ॥

—अहिबुध्य सहिता ६, ८-९।

पुरुष, गुण और काल रूप से तीन प्रकार की है। पुरुष को चारवर्णों के स्त्री पुरुष युगल की (सहति) इकाई माना है, ये चार युगल प्रद्युम्न के मुख, छाती जघा एवं पैर से उत्पन्न हुए माने गये हैं। प्रद्युम्न के ललाट भकुटि और वण से काल और गुण की सूक्ष्मावस्था उत्पन्न होती है। इन सबके प्रगट होने पर इस सृष्टि का विकास और प्रगति अनिरुद्ध के आधीन होती है फिर वे योग के उत्साह से, काल और नियति रूपी द्विविध समय का निर्माण करते हैं। अनिरुद्ध ने जन्म से सत्त्व रजस और तमस् रूप मौलिक शक्ति को भी उत्पन्न किया। गुण रूप में विद्यमान आदित्य भूत शक्ति से जिसे सजातीय साहित्य में प्रकृति भी कहते हैं पहले सत्त्व गुण का विकास हुआ। इसके बाद सत्त्व से रजस का और फिर रजस से तमस का विकास हुआ। इस मूलभूत आवकसित गुण का प्रद्युम्न से आविर्भाव हुआ। जिसे दूसरे शब्दों में प्रकृति भी कह सकते हैं, जो अनिरुद्ध के उत्साह से ससिक्त होकर जन्म से पहले सत्त्व रजस और तमो गुण में व्यक्त होता है। इसलिये इस सिद्धांत का परिमित अर्थ में ही सरकायवाद कहा जा सकता है क्योंकि अनिरुद्ध के उत्साह से ससिक्त हुए बिना, प्रकृति तीनों गुणों का उत्पन्न नहीं कर सकती।^१

अनिरुद्ध प्रद्युम्न द्वारा केवल जड़ प्रकृति का विकास करने के लिये ही नहीं थे किन्तु पुरुष को भी, जो उस शक्ति में निहित है नियति और काल रूप में प्रकट करने का प्रेरित किये गये थे। जड़ रूप नियति और काल से प्रथम सत्त्व, सत्त्व से रजस और रजस से तमस का विकास होता है। विष्वक्सेन सहिता के आधार पर, अनिरुद्ध ने ब्रह्म का उत्पन्न किया और ब्रह्मा ने चार वर्ण के स्त्री पुरुषों का उत्पन्न किया।^२

^१ प्रतस्थ पुरुषा शक्ति ता मादाय स्वमूर्तिगाम ।

सवधयति योगेन ह्यनिरुद्ध स्वतेजसा ॥

—अहिबुध्य सहिता ६ १४ ।

^२ विष्वक्सेन सहिता इस सम्बन्ध में वैदिक सागा की आलोचना करती है जो एकेद्वरवाद का नहीं मानते थे किन्तु स्वयं प्राप्ति के लिए वैदिक यज्ञ और कमकाण्ड पर आस्था रखते थे। इससे अतः उनका सांसारिक जीवन में पतन हो गया

त्रयीमार्गेषु निष्पन्नाता फलवादे रमन्ति ते
देवा दीने व मवाना न च मा भेनिरे परम
तम प्रायास्त्वम केचिन् मम निदा प्रबुधते
सलापम बुधते व्यग्र वदवादेषु निष्ठिता
माम् न जानन्ति माहेन मयि भक्ति पराड मुख
स्वर्गादिषु रमत्येते अवसाने पतन्ति ते ।

—तत्त्वत्रय, पृ० १२८ ।

सर्वात्मनाम् समष्टिर्या कोणा मधु कृतामिव ।

—अहि० स० ६-३३ ।

बुद्धि तमोगुण से उत्पन्न होती है, उससे ग्रहकार और ग्रहवार से पंच तमात्र और ११ इन्द्रिया भी उत्पन्न होती हैं। पंच तमात्र से पंच महाभूत होते हैं। जितने समस्त भूत पदार्थ हैं वे पंच महाभूत के ही प्रकार हैं।

यह पुरुष का विशेष ग्रह किया गया है जो सांख्य मतानुसार नहीं है। पुरुष का ग्रह समस्त आत्माया की समष्टि रूप में किया गया है जैसे मधुमक्षिका का छत्ता। ये जीव अनादि वासना से संयुक्त होते हैं व ईश्वर के विशिष्ट भेद हैं (भूति भेद) वे स्वरूप में सबज्ञ हैं परंतु वे क्लेश और अविद्या से व्याप्त हैं जो भगवत् शक्ति रूप माया से प्रेरित होती है। वे ईश्वर के विशेष रूप हैं (भूतिभेद) और स्वरूप से सबज्ञ हैं और ईश्वर शक्ति से प्रेरित हो उसकी सत्त्व गति के अनुसार ये अविद्या तथा क्लेश में फंसे रहते हैं।^१ यह आत्मा इस प्रकार अगुद और सीमित होने से जीव बनी गयी है। आत्मा वचन के दुःख से पीड़ित होती है और मुक्ति का प्रयास करती है जिस वह अंत में प्राप्त करती है। इसी अगुद जीवा से पुरुष बना है अंत अशत अपवित्र होने के कारण शुद्धअगुदमय है। (शुद्धअगुदमय ४-३४) इस पुरुष में समस्त मानव बीज रूप से स्थित हैं, जिन्हें मनु कहा गया है। वे क्लेश और कर्माशय रहित हैं, सबज्ञ हैं और पूरा रूप से ईश्वर प्रेरित हैं। किंतु इनका माया के साथ सम्बन्ध ईश्वर इच्छा से हाथ हुए भी ऊपरी ही है। तिम और वण भेद के बीज का सनातन और सर्वातीत माना गया है (पुरुष सूक्त से तुलना करो) यह भेद मानव (मनु) के चारा जौड़ा में भी है। अविद्या वित्त की आध्यात्मिक गति का अनुकरण करती है, इसी से जीव गुद होते हुए भी वासना मुक्त होता है। ये जीव इस संयोग की अवस्था में विष्णु सत्त्व से प्रेरित होकर ही रहते हैं जिसे पुरुषपद कहा है।^२ व ईश्वर के स्वरूप में अवतरित और तिरोहित होते दिखाई देते हैं। ईश्वर के रूप होने से ये अजमा सनातन और दश्वर के भूतस्वर के भाग हैं।

ईश्वर के सत्त्व की प्रेरणा से, अनिरुद्ध में एक शक्ति उत्पन्न होती है। ईश्वर के सत्त्व से पुन प्रेरित होकर उपरोक्त कथित मनु इस शक्ति में प्रवेश कर पिण्ड रूप से रहता है (तिष्ठति कलसीभूता ६ ४५) विष्णु की शक्ति के दो प्रकार हैं, जिन्हें क्रिया रूप और भूति कहा गया है। भूति, क्रियात्मक से उत्पन्न है।^३ यह गतिशील

^१ आत्मनो भूति भेदास्तं सवना सवतामुखा,

भगवच्छक्ति मायवमद तीव्रादि भावया

तत्तत् सुगुणान्नेप निमेषानुकृतात्मना,

सवता विध्या विद्धा क्लेशमाया वशीकृता ॥

विष्णो सत्त्व रूपेण स्थित्वास्मिन् पीरये पदे।

क्रियात्मो यो य भुजेप स भूति परिवर्तक।

—अहि० संहिता ६ ३५ ३६।

—वही ६ ४१।

तवही, ६ २६।

क्रिया ईश्वर से भिन्न है जो शक्ति का अधिपति है। इसके अनेक नाम दिये गये हैं, - लक्ष्मी, सकल्प, स्वतन्त्र इच्छा (स्वातन्त्र्य मूल इच्छात्मा)। यह इच्छा क्रिया, कल्पना के मानसिक चित्र पट खड़े करती है (प्रक्षारूप क्रियाफन) और पुनः अभ्यक्त, काल और पुरुष उत्पन्न करती है। सृष्टि रचना के समय ईश्वर अ वक्त को विकासामुल बनाता है, काल को कलन के साथ समुक्त करता है और पुरुष का मुख दुःख के अनुभव करने की स्थिति में ले जाता है। प्रलय के समय इन शक्तियाँ वा सकोच कर लिया जाता है।

ईश्वर की शक्ति में स्थित गमस्य मनु में काल और गुण रहते हैं। विष्णु की सकल्प शक्ति की उत्तेजना से काल शक्ति नियति उत्पन्न होती है (विष्णु सकल्प चोदित) जिससे सृष्टि का नियन्त्रण होता है (सब नियामक)। काल और गुण ईश्वर शक्ति के गम में रहते हैं। इस प्रकार यहाँ शक्ति का अथ साख्य पातजल मता नुसार प्रकृति से भिन्न है क्योंकि गुण इस मतानुसार मूल पदार्थ हैं और काल गुणों के व्यापार के अतःगत तत्त्व समझा गया है। काल शक्ति से नियति उत्पन्न होती है इसी कारण से मनु भी इसी स्तर के तत्त्व हैं। तत्पश्चात् ईश्वर के सकल्प द्वारा नियति में से काल की उत्पत्ति होती है तब मनु फिर इसी स्तर में प्रवेश करते हैं।^१ ऊपर हम कह चुके हैं कि काल शक्ति और गुण, विष्णु की आद्य शक्ति में एक साथ रहते हैं। यह बीजभूत गुण ही काल क्रम से अपने को अभिव्यक्त करता है। जब सत्त्वगुण काल के संयोग में प्रथम उत्पन्न होता है तब मनु इस पदार्थ में प्रवेश करते हैं और तत्पश्चात् सत्त्व से रजस और रजस से तमस के आविर्भाव के साथ उनकी शोधि में अवतरित हो जाते हैं। गुणों का क्रमबद्ध विकास विष्णु की सकल्प शक्ति द्वारा ही होता है। यद्यपि विष्णु की सकल्प शक्ति उत्तरोत्तर विकास क्रम से सबव्यापी एवं अतीतिक है तो भी विष्णु विनोद रूप से सत्त्व गुण के अधिपति माने गये हैं तमस, भारी (गुरु) विपृम्भक, मोह पैदा करने वाला (मोहन) और स्थिर (अप्रवृत्ति मत्) हैं रजस सदैव चलित और दुःखदायक है। सत्त्व, उज्ज्वल, स्वच्छ अशुद्धि रहित और सुखदायक है।^२ विष्णु के सकल्प से तीनों गुणों के विकास द्वारा गुणों का

^१ प्रलय क्रम का बखान करते हुए ऐसा कहा है कि एक समय जगत् केवल काल रूप ही रहता है। समय में प्रगट होने वाली शक्ति को काल कहा है (कालगत शक्ति) और यही शक्ति सब पदार्थों को गति देती है और परिणाम करती है (अशेष प्रकृत लिनी) अहि० स० ४ ४८ काल को समस्त पदार्थों का तोड़ने वाला साधन भी कहा जिस प्रकार नदी का वेग किनारा को तोड़ देता है।

कल्पत्यखिल काल्य नदी मूल यथा रय ।

—वही ६ ५१ ।

^२ सत्त्व तत्र लघु स्वच्छ गुणस्य अनामयम्
तदएतद् प्रचल दुःख रजः शब्दत् प्रवृत्तिमत्
गुरु विष्टमक्त दशव मोहन चाप्रवृत्तिमत् -

अहि० स० ६ ५२ ।

अहि० स० ६ ५७ ।

अहि० स० ६ ६० ।

पुष्ट प्रश एव रूप बन जाता है, (प्रगुण्य) इस अवस्था में तीना गुण एकाकार हो जाते हैं (गुण साम्य) और यहाँ स्वभाव, अविद्या योनि, अक्षर और अयोनि एव गुण योनि की स्थिति पाई जाती है।^१

गुणा की इस प्रकार समानानुपात अवस्था का गुणा का साम्य कहा है, जो तमोमय है उस साक्ष्य मतानुसार भूल अथवा प्रवृत्ति कहा गया है। जब मनु का ह्रस्व प्रवृत्त होता है तब उसे समष्टि, पुरुष, यानि और ब्रूटस्थ सत्ता दी जाती है। बाल तत्त्व, जो जगत् के परिणाम का कारण है, (जगत सप्रकल्पनम्) फलोदय के हेतु से पुरुष और प्रवृत्ति से संयुक्त विद्युक्त होता रहता है। विष्णु की सत्त्व शक्ति कात्, प्रवृत्ति और मनु के त्रिविध सघात द्वारा कार्यावित होती है और वह मिट्टी के पिण्ड की तरह उपादान कारण बनकर महत् से लेकर मिट्टी, जल इत्यादि सारे तत्त्वों को उत्पन्न करती है। प्रवृत्ति पानी या मिट्टी की तरह विकासात्मक या उपादान कारण है, पुरुष अपरिणामी रहता हुआ केवल अपने सान्निध्य से ही।^२ विविध परिणामों को रूप देना है। बाल पुरुष और प्रवृत्ति का अंतस्थ गतिशील तत्त्व है। प्रकृति पुरुष और काल की त्रयी, उत्पन्न होने वाले मयस्त तत्त्वों का आधार है। इस त्रयी में प्रकृति जो परिणामशील है, उपादान कारण है, पुरुष अपने में ब्रूटस्थ रहता हुआ भी अपने सान्निध्य से ही परिणाम की त्रिया को अवसर देता है और काल तत्त्वों के अंत सहेपणात्मक व सत्त्वनात्मक कारण को गतिशीलता प्रदान करता है। किंतु ये कारण स्वतः उक्त त्रयी व विकास के लिये पर्याप्त नहीं हैं। त्रयी, ईश्वर की दबी शक्ति से ही विकासो मुख हाती है। पुरुष अधिष्ठान कारण माना गया है, काल भीतर घटित होने वाली त्रिया का सिद्धांत है और ईश्वर की सत्त्व शक्ति

^१ सुशानभयनत्र सकल्पेनात्र वै हरे ।

चोद्यमानेऽपि सष्टयर्थं पूरा गुणमुग्र तदा

अघात साम्यमा याति विष्णु सकल्प चोदितम् ॥ —अहि० स० ६, ६१-६२ ।

यह पाठ क्लिष्ट है यह समझ में नहीं आता कि गुण अघात एक रूप कैसे हो सकते हैं। सम्भवतः यह अर्थ हो सकता है कि जब गुण विकासो-मुख होते हैं तब गुण अपने विशेष व्यापार को नहीं प्रगट कर सकते हैं और दूसरे गुणों से एक सरीखे दीखने लगते हैं। इस अवस्था में विकासो-मुख विशेष गुण का अपना विशेष व्यापार नष्ट प्रायः हो जाता है और व तमस जैसे दीखने लगते हैं। जिस प्रमाण में सत्त्व तमस जैसा दीखता है उसी प्रमाण में तमस रजस जसा दीखने लगता है।

^२ पयोमृदादिवत् तत्र प्रकृति परिणामिनी

पुमानपरिणामी सत् सन्निधानेन कारण

काल पचोत्ते तत्त्वे द्वे प्रकृति पुरुष च ह ॥

—अहि० स० ७, ५-६ ।

भौतिक और व्यापक कृत्व रूप से स्थित है जिसमें कारण रूप त्रयी अपनी गति का मूल आधार पाती है। विकास के क्रम में पहला तत्त्व महत् उत्पन्न होता है, जिसे सत्त्व रजस और तमस की विशेष अभिव्यक्ति के आधार पर अनेक नाम से जाना जाता है जैसे विद्या, गी यवनी, ब्राह्मी, वधू मति, वृद्धि मधु, अस्याति, ईश्वर और प्रज्ञा। सत्त्व रजस या तमस के विशेष उभेय को ध्यान में रखते हुए, तमस, सत्त्व और रजस की विशेष अभिव्यक्ति के अनुसार इसे तम से काम बुद्धि और प्राण कहते हैं।^१ पल और क्षण रूप में स्फूर्त प्राण, बुद्धि और प्राण भी महत् के त्रिविध भेद हैं।^२ बुद्धि और प्राण की शक्ति मानो काल के ही द्वारा व्यक्त रूप धारण करती है। विचार और क्रम का सामंजस्य काल द्वारा होता है क्योंकि काल को कलन कारण, या सरचनात्मक कारण माना गया है। महत् का सात्त्विक भग, धम पान, वैराग्य और ऐश्वर्य के रूप में प्रकट होता है और तमोऽभिभूत भग इससे विपरीत गुणों को प्रकट करते हैं।

महत् के प्रकट होने के साथ ही मनु का उसमें अवतरण होता है। महत् में से और महत् में इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं जिन्हें विषयों के सत् असत् रूप का अनुभव होता है।^३ पुनः महत् में से और महत् में ही अहंकार की उत्पत्ति विष्णु के सकल्प की प्रेरणा से होती है।^४ अहंकार की चार भिन्न सगणें दी गई हैं जैसे अभिमान, प्रजापति अभिमान और वादा। अहंकार की सत्त्व रजस् या तमस के प्राधान्य से वैकारिक तेजस और भूतादि तीन किस्में हैं। अहंकार, इच्छा, क्रोध तृष्णा मनस् और तृप्ता के रूप में अभिव्यक्त होता है। जब अहंकार उत्पन्न होता है तो मनु उसमें प्रवेश करते हैं अहंकार में मनु का चितनात्मक इन्द्रिय रूप मनस प्रकट होता है। इसी स्तर पर पहुँचने के बाद ही मनु, सब प्रथम चिंतन करने योग्य बनते हैं। भूतादि रूप तमोमय अहंकार से शब्द तयात्रा की उत्पत्ति होती है जिससे आकाश प्रकट होता है। आकाश का गुण शब्द है जो सबको अवकाश देता है। आकाश का इस प्रकार रिक्त अवकाश बहना योग्य है जो शब्द गुण युक्त है।^५ आकाश के उत्पन्न होते ही मनु आकाश में प्रवेश करते हैं। वैकारिक अहंकार से वाक् और अवर्णद्विधा

^१ कालो बुद्धिस्तथा प्राण इति त्रेधा स गीयते ।

तम सत्त्वरजो भेदात् तत्तदुभेय सगया ॥

—अहि० स० ७-६ ।

^२ कालस्त्रुटिलवाचात्मा बुद्धि रध्यवसायिनी,

प्राण प्रयतनाकार इत्येता महतो भिदा ।

—वही ७-११ ।

^३ बोधन नाम वेद्यम् तदिन्द्रिय तेषु जायते ।

येनार्याभिध्यवस्येयु सदसत प्रविभागिन ।

—वही, ७-१४ ।

^४ विद्यया उदरे तत्राहवृत्तनीम जायते ।

—वही, ७-१५ ।

^५ शब्दगुणम् आकाश अवकाशप्रदायीव ।

—अहि० स० ७-२२ ।

उत्पन्न होती हैं ।^१ मनु इस स्तर पर इन इन्द्रिया से संयुक्त हो जाते हैं । विष्णु की सकल शक्ति के प्रभाव से, भूतादि में से स्पष्ट तन्मात्रा उत्पन्न होती है जिससे वायु प्रगट होती है, वैकारिक अहंकार से, विष्णु की कल्पना शक्ति द्वारा स्पर्शेन्द्रिया तथा हस्तादि कर्मेन्द्रिया प्रकट होती हैं । यही पर मनु का इन ग्रहणशील और क्रियाशील इन्द्रिया से संबंध हो जाता है । भूतादि से रूप तन्मात्रा उत्पन्न हो जाती है जिससे फिर स्थूल तेज प्रकट होता है । पुन वैकारिक अहंकार से चक्षु इन्द्रिय और पाद रूप कर्मेन्द्रिय प्रकट होती हैं और मनु का फिर इन इन्द्रिया से सम्बंध होता है । भूतादि से रस तन्मात्रा और उससे जल या आप उत्पन्न होते हैं । तदुपरांत, वैकारिक अहंकार से रसनेन्द्रिय और लिंग उत्पन्न होने पर मनु का इनसे सम्बंध होता है । पुन भूतादि से ध्राण तन्मात्रा और इससे पृथ्वी उत्पन्न होती है । फिर वैकारिक अहंकार से ज्ञानात्मक ध्यानेन्द्रिय और उपस्थ उत्पन्न होते हैं । विष्णु की सकल शक्ति से प्रेरित होकर मनु फिर इसमें प्रवेश करते हैं ।^२

उपरोक्त वर्णन से यह स्पष्ट होता है कि एक ज्ञानेन्द्रिय और एक कर्मेन्द्रिय, प्रत्येक तन्मात्रा के विकास के साथ उत्पन्न होती है तथा पूर्ण विकास होने पर दस इन्द्रिया युगल रूप से प्रकट हो जाती हैं । भूतादि के नमः प्रलय का वर्णन किए गए अध्याय में यह बताया है कि प्रत्येक भूत के प्रलय के साथ, उससे उत्पन्न इन्द्रिय युगल का भी साथ साथ प्रलय होता है । इससे यह अर्थ निकलता है कि हरेक स्तर पर भूत तत्व और क्रम तथा ज्ञानेन्द्रिया के बीच सहकार है । जया जया क्रम से तत्वा का विकास होता है त्यों त्यों जीव उनमें प्रवेश करते हैं, इससे यह अर्थ निकलता है कि जीव अनादिकाल से तत्वों के विकास से संबंधित होने के कारण इन्द्रिय तथा उनके विषयों से भी सरलता में मिल जाते हैं । जब समस्त भूतादि तथा दस इन्द्रिया विकसित हो जाती हैं तब कल्पना के काय, सकल शक्ति (सरम्भ) और मनस् अहंकार और बुद्धि से पंच प्राण उत्पन्न होते हैं । इन तत्वा के विकास से व्यक्तित्व का निर्माण होता है । प्रलय क्रम विकास क्रम से ठीक उलटा है ।

^१ तदा वैकारिकात् पुन धोत्रम् वाग्दनि विमान कर्मेन्द्रिययुग मुने ।

—अहि० सं० ७, २३, २४ ।

^२ अहि० सं० ७, ३६-४० ।

^३ सकल्य एवैव सरम्भ प्राणा पंचविधास्तथा,
मनसो हृत्तेबुद्धेर्जायते पूव मेव तु,
एव संपूर्ण—सर्वमा प्राणपानादिसंयुता
सर्वेन्द्रियतुता स्तत्र देहिनी मनसो मुने ॥

—अहि० सं० ७, ४२-४३ ।

मनु अपनी पत्नियाँ म अनेक पुत्रों को जन्म देते हैं जो मानव कहलाए हैं। वे पुनः और अग्रे अनेक पुत्रों को जन्म देते हैं जो चारों वर्णों में नव मानव नाम से जाने गए हैं। उनमें से वे जो विवेक ज्ञान द्वारा अपना कार्य १०० वर्षों तक पूरा करते हैं वे हरि में वास करते हैं और जा सकाम सेवा करते हैं वे कर्मानुसार भावागमन में ही रहते हैं। ऊपर बड़े अनुसार मनु कूटस्थ पुरुष का व्यक्ति रूप है। सारे जीव इस प्रकार विष्णु के भूतया हैं। प्रकृति जो विद्या भी है और सृष्टि रचना के समय जिस रूप में अपने का बरसा कर अन्न की सृष्टि करती है और प्रलय के समय, गुण-साप रूप है, वह जब मेघ का रूप धारण करती है तब अन्न उपजाती है। प्रकृति द्वारा इस प्रकार उत्पन्न किए अन्न को खाकर मनुष्य अपनी पूरा ज्ञान की मूलावस्था से गिर जाता है (ज्ञान भ्रम प्रपद्यते)। इस समय आदि मनु, जो मनुष्य सवशता से व्युत्पन्न हो गए हैं, उनके लिए शास्त्र प्रकट करते हैं।^१ उसके बाद ही जीव शास्त्र के आदेशों का अनुगमन करते हुए अपने सर्वोच्च ध्येय को प्राप्त करते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि चतुर्ध्व अन्न द और त्रिया शक्ति रूपी विष्णु भावक और भाव्य रूप में विभाजित हो जाते हैं। पहली विष्णु की सारूप्य शक्ति है और दूसरी शक्ति सारूप्य शक्ति का विषय बनती है। इससे शुद्ध और अशुद्ध सृष्टि उत्पन्न होती है। चारों मनुष्यों का जनक कूटस्थ पुरुष शुद्ध और अशुद्ध सृष्टि के बीच स्थित है।^२ विष्णु की सुदृश शक्ति के बाहर कुछ भी नहीं है।

✓ जीव और ईश्वर के बीच क्या संबंध है इस प्रश्न के बारे में पञ्चरात्र और अहिर्बुध्न्य संहिता का यह मत है कि प्रलय में जीव विष्णु में अभ्यक्त रूप से रहते हैं

इस प्रकार तेजस अहंकार के संयोग में भूतादि से पाँच तन्मात्र शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्धादि उत्पन्न होते हैं। इन्हीं पाँचों में से उसी क्रम से पाँच भूत उत्पन्न होते हैं जैसे आकाश वायु तेजस, अप और पृथ्वी। पुनः तेजस और ध्वारिक अहंकार के संयोग से पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और पाँच कर्मेन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं।

^१ तत्तु ब्रह्म पय प्राश्य सर्वे मानवमानवा ।

ज्ञान भूतम प्रपद्यते सवज्ञा स्वत एवते ॥

—अहि० स० ७, ६१-६२ ।

इसे यहूदी ईसाई मत के साथ तुलना कीजिए जैसाकि थाडर ने अपने ग्रंथ में लिखा है। पृ० ७८ ।

^२ अशयो पुरुषो मध्ये स्थित स चतुर्ध्व

शुद्धतरमय विद्धि कूटस्थ तत् महामुने ॥

—बही, ७ ७० ।

गोडीय मत की तुलना करो जो जीवों को ईश्वर की कूटस्थ शक्ति मानता है—जो अंतरंग और बहिरंग शक्ति के बीच है ।

और नव सज्जन के समय उसमें से पृथक् हो जाते हैं। मुक्त होने के बाद वे विष्णु से अभिन्न हो जाते हैं फिर आवागमन नहीं होता। मुक्त होने पर वे ईश्वर में प्रवेश तो करते हैं किन्तु उसमें एक नहीं होते, वे विष्णु से अपा भिन्न अस्तित्व रखते हैं या विष्णु घाम वैकुण्ठ में वास करते हैं। वैकुण्ठ वास को बहुधा विष्णु से एकात्म होना भी माना है। यह सम्भवतः सामोक्ष्य मुक्ति है जिसका वरुण अथ स्थान पर प्राप्त है। अहिंसे धर्म संहिता के १४वें अध्याय में मुक्ति को ईश्वरत्व की प्राप्ति कहा है (भगवत्प्राप्तये मुक्तिया वैष्णव तद् विद्येत पदम्)।^१ निस्वायता से पुण्य कम करना मुक्ति पाने का साधन माना जाता है।^२ जीवा का अनन्त, अनन्त गुण चैतन्य और आनन्द रूप माना है वे अधिपति में ईश्वर जैसे हैं (भगवन्मय) तो भी उनका अस्तित्व ईश्वर की आध्यात्मिक शक्ति से है (भगवद् भाविता सदा)।^३ इस विचार का यह कहकर और स्पष्ट किया गया है कि भाव्य भावक शक्ति के अतिरिक्त एक तीसरी भी शक्ति है, जिसका गीता में क्षेत्रज्ञ शक्ति की सभा दी है और इसे ही गौडीय संप्रदाय में तटस्थ शक्ति कहा है।^४ ईश्वर की सज्जन, पालन और सहार इन तीन शक्तियों के अलावा चौथी और पाचवी शक्ति भी है जिसे अनुग्रह और निग्रह कहते हैं। विष्णु प्राप्तकाम है वह कुछ प्राप्त करना बाकी नहीं है उनकी स्वतन्त्रता दिव्य है तो भी वह एक स्वेच्छाकारी राजा की तरह शीला करते हैं।^५ इस शीला का गौडीय मत में सीला कहा है। ईश्वर की ये सब क्रियाएँ उसकी सत्त्व शक्ति के ही भिन्न रूप हैं जिसे सुदधान कहा गया है। अपनी निग्रह रूपी सीला में ईश्वर जीवों के स्वभाव को ढक लेता है जिससे वे अपने को अनन्त अनुभव न करके अणु रूप पाते हैं, सवशक्तिमत्ता के बजाय अल्प शक्तिमान् सवज्ञता की जगह, अल्पज्ञ और अज्ञानी पाते हैं। ये तीन प्रकार के भल हैं और तीन ही प्रकार के बधन हैं। इस आवरण शक्ति द्वारा जीव अज्ञान भ्रमकार, राग और द्वेषादि से पीड़ित हो जाता है। अज्ञान और रागादि से पीड़ित हो और सुख का प्राप्त करने और दुःख को दूर करने की इस प्रकृति से प्रेरित हो वह पाप और पुण्य कम करने लगता है। इससे वह आवागमन के चक्र में फसता है और अनेक प्रकार की वासनाओं से युक्त हो जाता है। सज्जन, पालन और सहार की शक्ति बधन शक्ति और उसकी आवश्यकताओं द्वारा ही जाग्रत होती है और उसे जीवों को कर्मानुसार अनुग्रह और निग्रह के लिए क्रियाशील बनाती है। यह शीला

^१ अहि० सं० १४, ३ ४ ४१।

^२ साधन तस्य च प्रोक्तो धर्मनिरमिश्रिक

—वही, १४, ४।

^३ वही, १४ ४।

^४ पु शक्ति बालमय्या युमान् सोऽयमुदीरित

—वही १४, १०।

^५ सर्वे रतनुयाज्य तत् स्वातन्त्र्यम् दिव्यमीक्षितु।

अवाप्त विश्व कामोऽपि श्रीढटे राजवद् वगी ॥

—वही, १४, १३।

काल से परे होने के कारण अनादि है। तदनुसार ब्रह्म भी अनादि है। ब्रह्म किसी विशेष समय पर जीवा को अपने स्वस्वरूप से च्युत होने से प्राप्त हुआ है, यह परिस्थिति के विश्लेषण द्वारा कहा गया है। इश्वर जीवों के दुःख और शोक की स्थिति पर दया करके अपनी अनुग्रह या कृपा शक्ति द्वारा उनके कम की गति को रोक देता है। अन्धे और बुरे कम तथा उनके उपयुक्त सुख दुःख रूपी भोगों के रुक जाने पर जीव मुक्ति के प्रति भुक्तता है उसमें वैराग्य उत्पन्न होता है और विवेक दृष्टि जागृत होती है। तब वह शास्त्र और गुरु के पास जाता है, साध्य और योग के आदेशानुसार व्यवहार करने लगता है, वेदांत का ज्ञान प्राप्त करता है और अंत में विष्णु धाम पहुँचता है।

लक्ष्मी को विष्णु की अंतिम तथा मित्य शक्ति माना है उसे गौरी, सरस्वती धेनु भी कहा है। यही परम शक्ति सकल प्रद्युम्न और अनिरुद्ध के रूप में प्रकट होती है। इस प्रकार ये मिश्र शक्तियाँ अभिव्यक्त होने पर ही गोचर होती हैं, किंतु जब वे अग्रयुक्त होती हैं तब भी वे विष्णु में सम्मो रूप से परम शक्ति के रूप में रहती हैं। यही लक्ष्मी, ब्रह्मा, विष्णु और शिव कहलाती है। व्यक्ति, अग्रयुक्ति, पुरुष, काल या साध्य और योग इन सभी का लक्ष्मी में ही आस है। लक्ष्मी ही परम शक्ति है जिसमें सब चीजें होती हैं। अग्र प्रकट शक्तियाँ से पृथक् रूप में होने में इसे पञ्चम शक्ति कहा है। मुक्त पुरुष इस लक्ष्मी में प्रवेश करता है जो विष्णु का परम धाम है। (पर धाम या परम पथ) या पर ब्रह्म है। इस शक्ति के अंतराल में आनंद का भाव है तो भी वह स्वरूप से आनंदमयी है। इसे उज्ज्वल और विष्णु का भाव कहा है। यह शक्ति उत्पत्ति स्थिति, सहार अनुग्रह और निग्रह रूपी पाँच काय करती मानी गई है (पञ्च कृत कारी)। ब्रह्म का इस शक्ति के साथ संयोग होने से वह जगत् पालक अल्प विष्णु से मिश्र महा विष्णु कहलाता है। यह शक्ति सबदा अंत क्षुब्ध रहती है जो कि बाहर से नहीं दिखाई पड़ती। यह अंत क्षोभ और हलचल इतनी सूक्ष्म है कि वह सागर की तरह शांत दीखती है।^१ इस प्रकार शक्ति विष्णु की माया भी कहलाती है।^२ इस शक्ति का अग्रमात्र ही साध्य और भावक शक्ति रूप में प्रकट होता है, भावक शक्ति ही सुदधन नाम से जानी गई है। साध्य जगत् रूप से प्रकट होती है और इसका उद्देश्य भी ससार है।

^१ सदा प्रतापमानापि सूर्यमर्मावर लक्षणं
निर्व्यापारेव सा भाति स्तमित्य मिव चोद्भवे
तयै योऽपहितम ब्रह्म निर्विकल्प निरजनम ॥

—अहि० सं० ५१, ४६।

^२ मायाश्चयवरेण पञ्च कृत्य करी सदा।

—यही ५१ ५८।

सकल शक्ति का सार है जिससे आदम एव वास्तविक जगत् में, प्रत्यय, शब्द तथा उसके अर्थ के रूप में विषय के रूप में प्रकट होते हैं।

सकल्य शक्ति, जिससे प्रत्यय, वास्तविक आदश जगत् मे विचार और इसके अग्र के रूप मे प्रगट होते हैं वह सुदशन शक्ति का सार है। दृश्य की बाह्य हलचल जब शब्द द्वारा चित्तन रूप मे ग्रहण की जाती है तब हमे सुदशन की शक्ति या महा विष्णु की सकल्य शक्ति का मान होता है। समस्त जगत् का कारण सुदशन शक्ति की अस्मिन्व्यक्ति का प्रकार है। इस प्रकार बाह्य जगत् की सारी हलचल तथा वाचा की समस्त क्रियाएँ ही केवल नहीं किन्तु द्रष्टा दृश्य रूप क्रिया जिससे सारा जगत् विचार और वाणी के रूप में ग्रहण किया जाता है, ये सब ईश्वर की सुदशन शक्ति की ही अस्मिन्व्यक्तियाँ हैं। समस्त ग्रह रूप और अस्मिन्व्यक्तियाँ गुण या कर्म रूप हैं, और ये दोनों सुदशन की शक्ति के ही रूप हैं। हमारी वाणी इस सत्ता के दो प्रकारों की ही निर्दिष्ट कर सकती है। इसी कारण ये सब सुदशन का ही इंगित करते हैं जो विष्णु का वाच्य है। ईश्वर के स्वरूप का वर्णन व नहीं कर सकते। शब्द इसलिए विष्णु के स्वरूप को प्रकट नहीं कर सकते। गूढ जगत् का रहस्यात्मक प्रतीक के रूप मे अपने मे समा सकता है और उसकी सारी शक्तियों का वर्णन भी कर सकता है, यह सब कुछ हाते हुए भी अग्र सा है। बाह्य फिर शब्द सारे जगत् को अपने में समा लेने की शक्ति रख सके या सारे जगत् को अपने में समाहित कर सके और ईश्वर से तादात्म्य भी कर सके तो भी यह तादात्म्य केवल सुदशन से ही होता है। यह शक्त और विचारक द्वारा ईश्वर में लय या उसकी अनुभूति प्रवेश करना ईश्वर की सुदशन शक्ति द्वारा ही हो सकता है जो लक्ष्मी का एक अंग है। इस प्रकार विष्णु से एकात्मता का अग्र सुदशन से तादात्म्य है या लक्ष्मी में प्रवेश होना है।¹

नम का तात्पर्य है मनुष्य के द्वारा ज्ञान पर बोध के सहारे महा विष्णु की पति रूप मे हृदय में स्वीकृति।² कालत और गुणत विष्णु का प्रकट ही उनका ज्ञायस्त्व है।³ विष्णु ही महान् है और सब उससे निम्न थोड़े में हैं। महान् और कनिष्ठ के सम्बन्ध का अग्र यह है कि दूसरा पहले पर अवलम्बित है और दूसरे का जीवन ही पहले के लिए है। इस सम्बन्ध का शेष शेषिता कहा है। दोनों में आराध्यक आराध्य सम्बन्ध है (नवृ नतव्य भाव)। सच्चा नमन उसे कहते हैं कि जब वह उपरोक्त भाव सहज ही बिना किसी हेतु या उद्देश्य के प्रगट हो और केवल यही विचार रहे कि

¹ अहि० सं० ५१ ६६ ७८।

² प्रेक्षावत प्रवृत्तियाँ प्रह्लीभावात्मिका स्वत उत्कृष्ट परमुद्दिश्य तन्म परिणीयते।

³ कालतो गुणतश्चैव प्रकर्षो यत्र तिष्ठति शब्दस्तं मुख्यया वृत्त्या ज्यायानित्यवलम्बते।

—अहि० सं० ५२ २।

—वही, ५२, ४।

विष्णु मुक्त से कही महान् हैं और मैं उनसे कितना हीन हूँ ।^१ नमन का यह त्रम भक्त को ईश्वर के निकट ही नहीं पहुँचाता किन्तु ईश्वर को भक्त के पास लाता है । किसी भी प्रकार का प्रयाजन नमन के फल को विगाड देता है । नमन प्रपत्ति त्रम का, अर्थात् ईश्वर से सरक्षण प्राप्त करने का प्रथम चरण है ।^२ जब मनुष्य का ज्ञान, अनादि वासना से, बल की अथ हीनता से और अशुद्धि के सग से, अवरुद्ध हो जाता है, और जब मनुष्य का इन कमिया का पूरा रूप से भान होता है तब उसमें कापण्य अर्थात् दैन्य भावना आती है । हम स्वतन्त्र हैं यह भावना कापण्यता को मिटाती है । परमेश्वर सबदा दयावान् है इस उत्कट विश्वास के गुण को महा विश्वास कहा है । ईश्वर उन्मीलन है और प्रत्येक को उसके कर्मानुसार दया दृष्टि करता है यह, विचार महा विश्वास का बाधक है । ईश्वर कृपामय है, सब शक्तिमान् है, वह अवश्य हमारी रक्षाकस्या यह भावना उसकी रक्षण शक्ति में विश्वास उत्पन्न करती है । ईश्वर निगुण होने से हमारे रक्षण की याचना के प्रति उदासीन रहेगा, यह विचार, उपरोक्त गुण का बाधक है । ईश्वर का महान् गुरु या सर्वाधिपति स्वीकारता, जिसके आदेश की किसी भी प्रकार अवहेलना नहीं की जा सकती यह प्रातिकूल्य विवर्जन नामक गुण उत्पन्न करता है । शास्त्र विरुद्ध ईश्वर की सेवा उपरोक्त गुण का बाधक है । ईश्वर की इच्छानुसार हम जैसे ऐसा मन में दृढ निश्चय और जगत में जब और चेतन पदाय ईश्वर के ही भग्न हैं ऐसा दृढ विश्वास अरणागति का गुण उत्पन्न करता है । जीव के प्रति वैर भाव इस गुण का अवरोधक है । ईश्वर के प्रति नमन (नम) उपरोक्त गुणों से युक्त होना चाहिए । ईश्वर के प्रति सच्चे नमन (नम) के साथ वह दृढ विश्वास आवश्यक है कि पदार्थों के प्रति हमारी अधिकार भावना जा अनादि वासना तथा इच्छादि जनित है वह मिथ्या है । भक्त यह माने कि वह स्वतन्त्र नहीं है और न उसके पास अपना कहने को कुछ भी है । मेरा शरीर मेरी सम्पत्ति, मेरे सबको मेरे नहीं हैं वे ईश्वर के ही हैं । इस विश्वास से उत्पन्न उत्कट भाव से ईश्वर को नमन करना चाहिए । भक्त का ऐसा लगे कि अन्तिम ध्येय की प्राप्ति के लिए आराधना के सिवाय दूसरा और कोई रास्ता ही नहीं है और इस प्रकार वह अपने को ईश्वर को समर्पण करे और उसे अपनी तरफ खींचे । नमन का ध्येय उत्कृष्ट निरहकारता और ईश्वर में आत्म समर्पण है वह अपने लिए कुछ न चाही रखे । जगत ईश्वर से उत्पन्न है तो भी उसमें समवाय सम्बन्ध से रहता है । इसलिए वह जगत् का निमित्त और उपादान कारण है और भक्त को हमेशा यह ध्यान रहे कि ईश्वर सब प्रकार से महान् है ।

^१ उपाधि रहिते नाय येन भावेन चेतन ।

नयति ज्यायसे तस्मै तद्वा नमनमुच्यते ॥

^२ फलेप्सा तद्विरोधिनी ।

—अहि० स० ५२, ६ ।

—बही, ५२, १५ ।

अहिबुध्य सहिता के २६वें प्रकरण में ईश्वर प्राप्ति के साधन रूप प्रपत्ति, उपाय या शरणागति के सिद्धांत का जो उल्लेख मिलता है उसमें इही उपरोक्त गुणा का विवेचन है।^१ शरणागति की व्याख्या यहाँ इस प्रकार की गई है, हम पाप और दोषयुक्त हैं, विष्णु की कृपा के बिना हम भटके हुए हैं, हम सबथा निराधार हैं इस विश्वास से ईश्वर की कृपा याचना करना शरणागति है।^२ जो मनुष्य प्रपत्ति के माग को अपनाता है उसे सारी तपस्या, यज्ञ, तीर्थाटन, और दान के फल मिलते हैं और बिना भय साधन के सरलता से मुक्ति मिल जाती है। आगे और उल्लेख किया गया है कि प्रपत्ति भाग अपनाने के लिए एक ही भाव की आवश्यकता है, कि वह विष्णु पर सबथा आश्रित रहे और अपने को नितांत निराधार समझे। उपरोक्त भावना में दृढतापूर्वक विश्वास करते हुए साधक अपने आपको आराधना रत रखे तो उसे भय कोई प्रयत्न नहीं करना पड़ेगा,^३ ईश्वर ही सब कुछ कर लेगा। प्रपत्ति इस प्रकार से उपाय भान है उपाय ही नहीं है क्योंकि यह एक धारणा है कम नहीं है। यह एक प्रकार से तरणी है जिसमें यात्री बैठता है और मल्लाह उसे पार लगा देता है।^४

द्युद सग वा वशुन करते हुए ऐसा कहा है कि प्रलय के समय सारे काय अव्यक्त और अत्रिय हा जाते हैं और उसमें किसी प्रकार ही हलचल नहीं होती। विष्णु के उपरोक्त कहे पङ्क्तुण भर्षान्, ज्ञान शक्ति, बल ऐश्वर्य, धीय और तेज परम शक्ति की अवस्था में वायु बिहीन आकाश की तरह रहते हैं।^५ इन सारी शक्तियों का सात भाव ही लक्ष्मी है जो माना स्यावस्था है। वह सहज ही स्फुटित हो गतिशील हो जाती है। ईश्वर की यह शक्ति भिन होते हुए भी, उसका ही स्वरूप है। इस

^१ पीडा हि वेद विदुषो वदत्येन महामुने,
भानु कृत्यस्य सवत्स्य प्रातिकृत्यस्य वजनम्
रक्षिष्यतीति विश्वासो गोप्सुत्व वरण तथा
आत्मनिक्षेपवापण्ये पड्विधा शरणागति ॥

—अहि० स० ३७, २७ २८ ।

^२ अह अस्मि अपराधानाम् भालयोर्ऽकिंचनोऽगति
स्वमेवोपायभूतो मे भवेति प्रायना मति
शरणागतिरित्युक्ता सा देवेस्मिन् प्रयुज्यताम् ॥

—अहि० स० ३७, ३० ३१ ।

^३ अहि० स० ३७, ३४ ३५ ।

^४ अत्र नाविति दृष्टा तादुपायनानमेव तु ।
नरण कृत्यमयत तु नाविकस्येव तद्वरे ।

—अहि० स० ।

^५ पूणस्तिमित पाङ्गुण्यमसमीराम्बरोपमम् ।

—अहि० स० ५, ३ ।

प्रगट कियात्मक रूप को ही शक्ति कहा है। अव्यक्त रूप में वह विष्णु से अभिन्न रहती है। विष्णु के इन गुणों को प्रकृति के गुणों से भिन्न समझना चाहिए, प्रकृति के गुणों का विकास अद्युद्ध सग के समय वही निम्न स्तर पर होता है।

यूहो का वरुण करते ऐसा कहा गया है कि सकपण अपने में सारे जगत् को, कपाल में तिलक की तरह धारण करते हैं (तलकालक) सकपण द्वारा धारण किया हुआ जगत् अभी अव्यक्त रूप में ही है। वह अद्येय भुवनाधार है।^१ मनु काल और प्रकृति प्रद्युम्न में से प्रगट होते हैं।^२ प्रद्युम्न के ही प्रभाव से मनुष्य शास्त्र विधि से कम करने को प्रेरित होते हैं।^३ अनिरुद्ध, जिसे महा विष्णु भी कहते हैं, बल और शक्ति का देवता है और इसी की शक्ति से जगत् की रचना और पालन होता है। इसी से ही जगत् की वृद्धि होती है। इसी शक्ति से जगत् भय रहित रहता है और मुक्ति पाता है। शकराचार्य के कथनानुसार सकपण जीव है प्रद्युम्न मनस है, और अनिरुद्ध महकार है।^४ किन्तु ऐसा मत पश्चरात्र ग्रन्थों में बहुत कम देखने में आता है। तत्त्वत्रय में दिए विष्वक्सेन संहिता के उद्धरण के आधार पर सकपण जीवों का अध्यक्ष है, प्रद्युम्न को मनोमय माना है, किन्तु अनिरुद्ध के बारे में कुछ भी नहीं कहा है। लक्ष्मी तन्त्र (४६१४) में ऐसा कहा है कि सकपण आत्मा, बुद्धि मनस है और वासुदेव सृजनात्मक लीला है। विष्वक्सेन संहिता में अनिरुद्ध मिश्र वय (नियति रूप शुद्धाद्युद्ध सग) का निर्माण करते हैं, सकपण में चेतन तत्त्व को जगत् से पृथक् किया और स्वयं प्रद्युम्न बन गए। अहिबुध्य संहिता के आधार पर पुरुष प्रकृति का भेद प्रद्युम्न स्तर पर होता है, सकपण स्तर पर नहीं। अहिबुध्य संहिता में अनिरुद्ध को सत्य तथा उससे उत्पन्न तत्त्वों का तथा मनु का अध्यक्ष माना है।^५ इसी ग्रन्थ में लक्ष्मी को विष्णु शक्ति माना है किन्तु उत्तर नारायण में लक्ष्मी और भूमि को तथा तत्त्व त्रय में लक्ष्मी भूमि और नीला को विष्णु शक्ति माना है विहगेन्द्र संहिता (२८) में उन्हें देवी की इच्छा, क्रिया और साक्षात्शक्ति कहा है। सीता उपनिषद् में भी इसी प्रकार उल्लेख है यहाँ इसका सम्बन्ध वैखानस शाखा से है। विहगेन्द्र संहिता सुवसान की आठ शक्तियों का उल्लेख करती है, जो कीर्ति श्री विजय, श्रद्धा, स्मृति,

^१ ऐसा कहा है कि सकपण द्वारा ही समस्त शास्त्र उत्पन्न हुए हैं और प्रलय के समय वे उही में समा जाते हैं।
—अहि० स० ५५, १६।

^२ अहि० स० ६, ६-१२।

^३ अहि० स० ५५, १८ प्रद्युम्न को वीर भी कहा है।

^४ भिन्न व्यूहा के काय के बारे में मत भिन्नतर हैं। लक्ष्मी तन्त्र देखो ४, ११२० विष्वक्सेन स० भी तत्त्व त्रय में उद्धत।

^५ अहि० स० ६, २७।

मेधा, धृति और समा हैं। विष्णु सात्वत संहिता में (६७८५) विष्णु की श्री जीवत्स उत्पन्न १२ शक्तियों का उल्लेख है, वे लक्ष्मी, पुष्टि दया, निद्रा, शमा, कान्ति, सरस्वती, धृति, मैत्री, रति, सुष्टि और मति हैं।

✓ पञ्चरात्र ध्यात वैदिक और ध्यात तान्त्रिक सिद्धान्तों पर आधारित है।^१ वह इसलिए मन्त्र के शुद्ध स्वरूप को मानता है। वह हम पहले ही कह चुके हैं कि जगत् सृष्टि गति से उत्पन्न हुआ है इसलिए जगत् की सारी शक्तियाँ, नैसर्गिक, भौतिक इत्यादि सभी सुन्दान के ही रूप हैं। सुन्दान की शक्ति समस्त चेतन एक जड़ पदार्थों में तथा बंधन और मुक्ति के रूप में प्रकट है। जो कोई भी उत्पन्न करने की शक्ति रखता है वह सुन्दान शक्ति का ही प्रगटीकरण है।^२ मन्त्र भी शुद्ध चतुर्थ रूप विष्णु विष्णु की शक्ति है। उस शक्ति को सब प्रथम अभिव्यक्ति, जो धृष्टा की दोष ध्वनि के रूप में होती है, उसे नाद कहते हैं।^३ इसे यागी ही सुन सकते हैं। दूसरी अभिव्यक्ति सागर से बूद की तरह होती है उसे बिन्दु कहते हैं। बिन्दु में नाम और उसके द्वारा सकेतित शक्ति का सादारण्य है। इसके बाद नामी का उदय होता है जिसे शब्द कहते हैं। इस प्रकार हरेक वण की उत्पत्ति के साथ तदनु रूप भय शक्ति (नाम्पुन्य) भी उत्पन्न होती है। इसके बाद ग्रहियुध्य संहिता में बिन्दु शक्ति से स्वर और व्यञ्जन की उत्पत्ति का वर्णन है। विष्णु की कुडलिनी शक्ति के नृत्य से १४ प्रकार के प्रयत्नों द्वारा १४ स्वरों की उत्पत्ति होती है।^४ अपनी द्विधा सूक्ष्म शक्ति से यह रचना और सहार का कारण होती है। यह शक्ति मूलधार से उठकर नाम तक रहती है तब उसे पश्यनी कहते हैं। योगी ही इसे अनुभव कर सकता है। आगे वह हृदय कमल की तरफ बढ़ती है और कठ द्वारा व्यक्त शब्द के रूप में प्रकट होती है। स्वर शक्ति सुषुम्ना नाडी में से चलती है। इस तरह से भिन्न भिन्न व्यञ्जना की ध्वनियाँ जगत् की भिन्न गतियों के आदश रूप हैं वे भिन्न भिन्न देवताओं

^१ वेद तत्र मयोद्भूतं नाना प्रसव गालिनी ।

—ग्रहि० स० ६६ ।

^२ सुदशनाह्वया देवीं सर्व कृत्यकारी विभो
समय विद्धि सामर्थ्यं सर्वं सर्व पदाद्यजम्
धर्मस्थापयस्य कामस्य मुक्तेन धनस्य च
यद्यन् स्वकायसामर्थ्यं तत्तन् सौदशमं वयु ।

—ग्रहि० स० १६, ४ और ६ ।

^३ साक्षात् विष्णो त्रिया शक्तिं शुद्धं सविमयी परा ।

—वही, १६, १० ।

इमं क्रिया शक्तिं को सामर्थ्यं या योग या पारमेष्ठ्यं या महातेजस् या महायोग
भी कहा है ।

—ग्रहि० स० १६, ३२ ।

^४ नदीव कुडली शक्तिराद्या विष्णोर्विजम्भते ।

—ग्रहि० स० ११, ५५ ।

के प्रतीक या शक्तियों की अष्टाक्ष मानी गई है।^१ इनमें से कुछ वर्णों का भिन्न क्रम और व्यूह में समुच्च, जिस चक्र या बमल कहते हैं, भिन्न प्रकार की जटिल शक्तियों का प्रतिनिधि माना गया है। इन चक्रों की पूजा और ध्यान करने से चक्र में निहित शक्ति वश में आती है। हरेक चक्र और मंत्र के साथ भिन्न देवताओं का सम्बन्ध है।

- ✓ पंचरात्र ग्रन्थों के अधिकांश भाग इन चक्र और देवताओं के वर्णन और उनके पूजा क्रम, उनके धनुरूप मूर्ति और मंदिर बनाने के वर्णन से भरपूर है। मंत्रों के ध्यान द्वारा उनके धनुरूप रक्षण काय भी होता जाता है।

ग्रन्थ तांत्रिक ग्रन्थों की तरह अहिबुध्य संहिता में भी नाडी तंत्र का वर्णन है। सारी नाडियों का मूल (काण्ड) उपस्थ से ६ इंच ऊपर है। यह काण्ड चार इंच लम्बा और चौड़ा अंडाकार रूप है यह चर्बी, मांस, रक्त और अस्थि का बना होता है। उपस्थ से दो इंच नीचे और गुदा से दो इंच दूर जो स्थान है उसे शरीर मध्य या केवल मध्य कहा है। यह चतुर्भुजाकार है इसे भाग्येय मण्डल भी कहते हैं। नाडियों के मूल को नाभि चक्र भी कहते हैं। जिसमें १२ द्वारे होते हैं। नाभि चक्र के चारों तरफ अष्ट मुख कुण्डली (सप) है जिसने अपने शरीर से सुषुम्ना के ग्रहणद्वार द्वार को बंद कर रखा है।^२ चक्र के मध्य में दो नाडियाँ हैं जिन्हें अलम्बुपा और सुषुम्ना कहा है। सुषुम्ना के दूसरी और कुहू, वरुण, यशस्विनी विंगला, पूषा, यमस्विनी, सरस्वती, शक्तिनी गांधारी, इडा, हस्तिजिह्वा और विश्वोदरा आदि नाडियाँ हैं। लेकिन कुल मिलाकर ७२००० नाडियाँ शरीर में हैं, इनमें से इडा और विंगला और सुषुम्ना अत्यंत महत्वपूर्ण हैं। इनमें से सुषुम्ना जो मस्तिष्क के मध्य में पहुँचती है बहुत ही महत्व रखती है। जिस प्रकार मकड़ी अपने जाले में फँसी रहती है ठीक उसी प्रकार आत्मा प्राण से समुक्त है, नाभि चक्र में फँसा है। सुषुम्ना के पांच मुख हैं जिनमें से चार खून का वहन करते हैं और मध्यवर्ती मुख कुण्डली के शरीर से बंद है। दूसरी नाडियाँ छोटी हैं और शरीर के भिन्न भागों से जड़ी हुई हैं। इडा और विंगला शरीर के सूक्ष्म और चद्र के रूप में मानी जाती हैं।

शरीर में वस प्रकार के प्राण वायु रहते हैं जिन्हें प्राण अर्थात् समान, उदान, व्यान नाग क्रम, कृकर, देवदत्त और धनजय कहा है। प्राण वायु नाभि चक्र में स्थित है किंतु वह हृदय, मुख और नाक से प्रगट होता है। 'अर्थात्' वायु गुदा, उपस्थ जघा पाव, पेट, अङ्गुली, कमर का भाग, आंता तथा सारे निम्न भाग में

^१ विष्णु शक्तिमया वर्णा विष्णु सक्त्प जन्मिता ।

अधिष्ठिता यथा भावे स्तथा तमे निगामय ।

—अहि० स० १७, ३ ।

^२ अहि० स० ३२, ११ । यह वर्णन शक्त तंत्र से भिन्न है। वहाँ कुण्डली शरीर-मध्य में रहती है, ऐसा कहा है।

त्रियाशील है। 'ध्यान' आँख और कान के बीच, पाव की अंगुली, नाक, गला और मेरुदण्ड में स्थित है। 'उदान' हाथ में, और 'समान' सारे शरीर में स्थित होकर सामान्य परिसंचरण का कार्य करता है।^१ 'प्राण' का कार्य श्वास प्रक्रिया को पूरा करना है, ध्यान का कार्य किसी वस्तु की तरफ भुजना या दूर हटना है। 'उदान' शरीर का ऊपर या नीचे उठाना है। 'समान' से खाना पचाने का और शरीर वृद्धि का कार्य होता है। नाग वायु द्वारा घमन का कार्य सम्पन्न होता है, देवदत्त से निद्रा आती है, इत्यादि। इन नाडियों को इडा द्वारा श्वास लेकर गुद्ध किया जाता है। १ से १६ गिनती करने में जो समय लगता है उतना श्वास लेना चाहिए। १ से ११ की गिनती तक श्वास का अंदर रोचना चाहिए। इस दरमियान किसी का ध्यान करना आवश्यक है। फिर योगी को इसी प्रकार पिंगला से श्वास लेना चाहिए और उसी प्रकार राव रखना चाहिए फिर उसे इडा द्वारा श्वास फेंकना चाहिए। यह अभ्यास दिन में तीन बार करते हुए तीन मास तक करना चाहिए। प्रत्येक समय अभ्यास तीन बार करना आवश्यक है। इससे नाडियां शुद्ध हो जाएँगी और इससे वह अपने शरीर स्थित सभी वायु पर ध्यान स्थिर कर सकेगा। प्राणायाम के अभ्यास में उसे इडा द्वारा १ से १६ गिनती श्वास अंदर लेना चाहिए, विशेष मंत्र का जप करते रहना चाहिए, फिर श्वास पिंगला द्वारा १ से १६ गिनती तक बाहर फेंकना चाहिए। पुनः उसे पिंगला द्वारा श्वास अंदर लेकर इडा से बाहर फेंकना चाहिए। शनैः शनैः धूम्रक का बढ़ाना चाहिए। उसे प्राणायाम का अभ्यास दिन में १६ बार करना चाहिए। इसे प्राणायाम प्रक्रिया कहते हैं। इस अभ्यास से वह समाधि अवस्था तक पहुँच सकता है जिससे उसे सब प्रकार की सिद्धियां प्राप्त हो सकती हैं।

किन्तु नाडी गुद्धि के पहले योगी का आसन का अभ्यास करना आवश्यक है। चक्र, पद्म, धूम, मयूर, कुक्कुट, बीर स्वस्तिक भद्र, सिंह, मुक्त और गो मुता इत्यादि आसना का उल्लेख अहिबुध्य संहिता में किया गया है। आसनो का अभ्यास योगी के स्वास्थ्य को ठीक रखता है। किन्तु इन शारीरिक आसनो का कोई फल नहीं होता जब तक योग की आध्यात्मिक दृष्टि का उदय नहीं होता। योग जीवात्मा ✓ और परमात्मा का संयोग कहा है।^२ अहिबुध्य संहिता के अतिम ध्येय की प्राप्ति के दो माग बताए गए हैं। एक को विष्णु की कोई एक शक्ति के रूप में ध्यान समानर आत्म संभरण करना कहा है इसे हृदय योग भी कहते हैं। यहाँ किसी एक

^१ अहि० स० ३२, ३३ ३७, यहाँ पर आयुर्वेद तथा शाक्त तंत्रों से चक्रों के स्थान के विषय मिले हैं।

^२ संयोगो योग इत्युक्तो जीवात्मपरमात्मना ॥

विशेष रूप को मन्त्र द्वारा ध्यान लगाना होता है। दूसरा भाग योग का है।^१ ग्रहबुध्न्य संहिता में, अधिकतर पहले हृद योग के उपदेशों पर ही जोर दिया गया है। दूसरे योग का केवल एक अध्याय में ही उल्लेख कर दिया गया है। जीवात्मा के भी दो प्रकार माने गए हैं एक जो प्रकृति से प्रभावित है, दूसरा जो उसके प्रभाव से परे है। परमेश्वर से कम और ज्ञान द्वारा तादात्म्य प्राप्त किया जा सकता है। कम भी दो प्रकार है, इच्छा प्रेरित, जिसे प्रवक्तृ कहा है और निवक्तृ जो इच्छा रहितता से प्रेरित होते हैं। इनमें से दूसरे प्रकार के कम ही मुक्ति प्राप्त करा सकते हैं पहले प्रकार का कम इच्छा की फल प्राप्ति करा सकता है। उच्च आत्मा सूक्ष्म, सवर्ग, सबभूत, ज्ञान रूप अनन्त, अनन्त है और अविकारी है, ज्ञान किया रहित, प्रकाम, प्रजाति अरूप और निगुण है तो भी सबज्ञ सबवापी स्वयं प्रकाश और सब का पालन कर्ता है। वह सहज बोध द्वारा गम्य है।^२ योग जिसके द्वारा हमारी लघु आत्मा का परमात्मा से संयोग होता है वह अष्टांग द्वारा सिद्ध होता है। यम नियम आसन प्राणायाम, प्रत्याहार धारणा ध्यान और समाधि में योग के अष्टांग हैं।

इनमें से यम में सत्य, दया, धृति, शौच ब्रह्मचर्य, क्षमा, आज्ञा, मिताहार अस्तेय और अहिंसा का समावेश होता है।^३ नियम में सिद्धांत श्रवण, दान, मति, ईश्वर पूजन, सतोष, तप, आस्तिक्य, ही भजनपत्र अर्पण हैं।^४ यद्यपि जीव का परमात्मा से संयोग ही योग कहा गया है। ता भी ग्रहबुध्न्य संहिता के रचयिता पातञ्जल के योगानुशासन और उनके मत से योग चित्तवृत्तियां का निरोध है इससे परिचित थे।^५

ग्रहबुध्न्य संहिता में प्रभा की व्याख्या 'यथावविधारणम्' कही है अर्थात् प्रभा वस्तु का यथाय ज्ञान है और वह प्रमाण से ग्राह्य है। अनुष्य के लिए हितकर वस्तु

^१ यद्वा भगवते तस्मै स्वकीयात्म समर्पणम् ।

विशिष्ट द्वैताश्रम चक्र रूपायाम त्रत

विमुक्त प्रवृत्ते शुद्ध दद्यादात्म हवि स्वयम् ॥

—ग्रहि० स० ३०, ४, ५ ।

^२ ग्रहि० स० ३१ ७ १० ।

^३ ग्रहि० स० ३१, १८ २३ । यहाँ योग से मतभेद है। योग नियम के अंतर्गत अहिंसा, सत्य अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का समावेश करता है। देखो योग सूत्र २ ३० ।

^४ ग्रहि० स० ३२ ३० । यहाँ पर भी पातञ्जल योग से भेद है। योग में शौच सतोष, तप, स्वाध्याय, और ईश्वर प्रणिधान को नियम कहा है। देखो योग सूत्र २ २३ ।

^५ ग्रहि० स० १३ २७ २८ ।

प्रमाण से प्राप्त होती है उसे प्रमाणाय कहते हैं। वह भी दो प्रकार का है, एक वह जो आत्यन्तिक और एकात्मिक हित का आह्वान करता है दूसरा जो परोक्ष रूप से हितकर है, इसे हित या साधन कहा है। ईश्वर से तादात्म्य होना जो अत्यन्त आनन्दमय है, अत्यन्त हितकर है। उसकी प्राप्ति के दो माग धर्म और ज्ञान हैं। ज्ञान भी दो प्रकार के हैं साक्षात्कार और परोक्ष। धर्म से ज्ञान उत्पन्न होता है जो दो प्रकार का है एक साक्षात् रूप से और दूसरा परोक्ष रूप से, ईश्वर भक्ति की प्रेरणा करता है। ईश्वर की दृष्टि से आत्म समर्पण या हृद्योग परोक्ष धर्म है, जबकि जिस माग से योगी भगवान् का साक्षात्कार करता है वह साक्षात् धर्म है जो पञ्चरात्र धर्मा में उपदिष्ट है और सार्वत्र शासन कहलाता है। सांख्य माग से ईश्वर का केवल परोक्ष ज्ञान ही प्राप्त होता है किन्तु योग और वेदात द्वारा भगवान् का साक्षात्कार हाता है। माक्ष, धर्म, धय और काम की तरह साध्य है यद्यपि ये तीनों आपस में एक दूसरे के सहायक भी हैं।^१

^१ अहि० सं० १३।

अध्याय १७

आलवार

आलवारों का कालक्रम

भागवत पुराण ११ ५ ३८ ४० में ऐसा उल्लेख है कि विष्णु के भक्त दक्षिण में ताम्रपर्णी, कृतमाला (चैगाई), पयस्विनी (पलर) कावेरी और महानदी (पेरियार) के तट पर जन्म लेंगे।^१ यह आश्चर्य की बात है कि नाम्माल्वार और मधुर कवियाल्वार ताम्रपर्णी देश में जन्मे। पेरियाल्वार और उनकी पुत्री आण्डाल कृतमाल में, पोयगैयाल्वार, भूतत्ताल्वार, पेयारिवार और निरु भर्त्सि वीरान, पयस्विनी में, टोन्डा रादि थोडीयाल्वार, तिरुयाण्डाल्वार और तिरु मगैयाल्वार कावेरी में और पेरियाल्वार, और कुल शेखर पेरुमाल महानदी देश में जन्मे थे। भागवत माहात्म्य में भक्ति को एक दुखी महिला का रूपक दिया है जो द्रविड देश में जन्मी थी, कर्नाटक और महाराष्ट्र में प्रौढा हुई और जिसने अपने दो पुत्र ज्ञान और वराग्य के साथ महान सफट काट कर गुजरात और उत्तरी भारत में व दावन की यात्रा की। अनेक सन्तों के कारण उसका दानो पुत्र मर गए। भागवत पुराण के आधार पर ऐसा प्रतीत होता है कि दक्षिण भारत ही भक्ति संप्रदाय का मुख्य केन्द्र रहा।

आलवार दक्षिण के बहुत ही पुराने वैष्णव सन्त थे, जिनमें से सरोयामिन् या पोयगैयाल्वार और पुतयोगिन् या भूतत्ताल्वार से महदयोगिन् अथवा पेय आलवार,

^१ इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि भागवत पुराण आलवार संप्रदाय के उत्थप काल में पश्चात् लिखा गया है। जो पद्य यहाँ उद्धृत किया है वह वैष्णवों ने अपने 'रहस्य ग्रन्थ' ग्रन्थ में दिया है। प्रपञ्चामृत (प्र० ७७) में आलवार के पूर्वगामी तीन वैष्णव सन्तों का उल्लेख है। (१) कोसारयोगिन् जन्म कांची (२) भूत योगीन्द्र जन्म मल्लीपुर (३) आत्त योगीन्द्र, जो महत् या महाय भी कहलाते थे और विष्णुवक्त्र के अवतार थे। इन्हीं सन्तों ने वैष्णवों के पाँच सत्कारों का (तप पौड्रस्तथा नाम मन्त्रायोगश्च पञ्चम) प्रचार किया वे भावनाप्रधान वैष्णव संप्रदाय के प्रवक्ता थे। जिसमें भक्ति का अर्थ गलदधु भावमदोभादन है। उन्होंने मस्ती के अनुभवा को तीन चरणों में वर्णन किया है यह ३०० पद्य वाला शामिल ग्रन्थ है। वे भायव दासाई और सरोयोगिन् नाम से जाने गए थे।

भक्तिसार और तिरु मरिसै पिरान बहुत पुराने थे नाम्मालवार या शठ कोय, मधुर कवियलिवार, कुल नेलर परमाल, विष्णु चित्तन् (या पेरियालवार) और गोड (भाण्डाल) उनके बाद हुए और भक्ता धिरेणु (तोण्डरादि पोडियालवार), योगी बाह (तिरुपावालवार) और परवाल (तिरु मर्गयालवार) सबसे पीछे हुए। परम्परा से पहले के मालवारों का काल ई० पू० ४२०३ और पिछले का काल ई० पू० २७०६ माना गया है।^१ वर्तमान अनुसंधान के अनुसार उनका काल ई० स० की सातवीं या आठवीं शताब्दी से पूर्व नहीं माना जाता। मालवारों के विषय में परम्परागत सूचना भिन्न भिन्न गुरु परम्परा के द्वारा मिल सकती है। गुरु परम्परा के आधार पर भूतार्त्त, पायगै और पयालवार, विष्णु की गदा, शस्त्र और नदक के अवतार थे, वदन-मलै और मयिलै भी अवतार थे। जबकि तिरुभरिसैपीरान विष्णु के चक्र के अवतार थे। नाम्मालवार विष्वक्सेन के अवतार थे और कुल नेलर पीरमाल, विष्णु के कौस्तुभ के अवतार थे। इसी प्रकार पेरियालवार और तिरु मर्गयालवार, गरुड, वनमाला और शाङ्ग के अवतार थे। तिरुपाणालवार शक्तिम अवतार थे। भाण्डाल जो पेरियालवार की दत्तक पुत्री थी और मधुर कवियालवार जो नाम्मालवार के शिष्य थे भी मालवार कहे गए हैं। या मदास प्रात के भिन्न भिन्न स्थानों से आए थे। इनमें से सात ब्राह्मण थे, एक क्षत्रिय, दो क्षूद्र और एक निम्न पत्नर जाति का था। गुरु परम्पराभा में इनका जीवन वर्त्तात दिया है और उनका काल्पनिक समय जब वह अपनी समृद्धि की स्थिति में थे ऐसा से पूर्व दिया गया है। गुरु परम्पराभा के अतिरिक्त व्यक्तिगत लेख भी पाए गए हैं जिनमें निम्न महत्वपूर्ण हैं पडित गरुड बाह्वन वृत्त दिव्य मूर्ति चरित (१) दिव्यसूरि जो रामानुज के समकालीन थे पिवारा-गीय परमाल जीवार का 'गुरु परम्परा प्रभावम्' जो दिव्य सूरि चरित के आधार पर मणि प्रबाला शली अर्थात् सस्कृत और तामिल भाषा मिश्रित में लिखा गया है,

ई० पू० ४ वीं शताब्दी में आए थे । पुनः प्रो० इथील कहते हैं आमले नगर जहाँ भूतत्तालवार रहते थे, नसिह वमन प्रथम के पहले विद्यमान नहीं था । क्योंकि इन्होंने ही सातवीं शताब्दी के मध्य में इस नगर को बसाया था । तदुपरा त तिरभगे यालवार परमेश्वर वमन द्वितीय के बनाए वष्णुव मन्दिर की प्रशंसा की, इससे यह अनुमान होता है कि आलवारा का आठवीं शताब्दी (ई० स०) में उत्कृष्ट हुआ यही शताब्दी खोल और पाण्डय प्रदेशों में और वैष्णव संप्रदाय तथा शंकर के महान् आंदोलन का समय रहा है ।^१

परम्परागत वरुण के आधार पर नाम्मालवार काली के सुपुत्र थे जो पाण्डय राज दरबार में प्रतिष्ठित स्थान रखते थे और उन्होंने अपने कालमारन पराकुश और शठकाप इत्यादि नाम रखे, तथा उनके शिष्य मधुरकवियालवार थे । उनका जन्म स्थान तिरुक्कुरगुर था । मधुरा में दो शिलालेख प्राप्त हुए हैं जिनमें से एक का काल कलि ३८७१ का है, जब पुरातक राज्य करते थे । उनके उत्तर मंत्री माल के सुपुत्र थे, इन्हें मधुर कवियालवार नाम से भी जाना जाता था । दूसरा शिलालेख मारजदयम् के राज्य काल का है । काल का ३८७१ वा वर्ष ईसोत्तर ७७० के बराबर है । इसी समय पुरातक पाण्डय सिंहासनावृत्त हुए । इनके पिता पराकुश ई० स० ७०० में मर गए । किंतु मालवारी मंत्री पद पर वर्तमान रहे । नाम्मालवार का नाम काली मारन था इससे अनुमान लगता है कि उत्तर मंत्री काली इनके पिता थे । इस वरुण का गुरु परम्परा द्वारा भी समझा जाता है । उपरोक्त प्रमाणों तथा अन्य प्रमाणों से जो गोपीनाथ राउ देते हैं, यह सिद्ध होता है कि नाम्मालवार तथा मधुर कवियालवार का काल ई० स० ८ शताब्दी या नवमी शती का पूर्व भाग रहा । कुल शेषर पेड़ का भी सम्भवतः यही काल रहा होगा । पेरियालवार तथा उनकी दत्तक पुत्री आण्डाल सम्भवतः श्री वल्लभ देव के समकालीन रहे जो नवीं शती विद्यमान थे । तोण्डर आड़ी पाडियालवार, तिरुभमयालवार और तिर पाण्डालवार समकालीन थे । तिरु भगैयालवार पल्लवमल की रणदुन्दुमि का जिक्र करते हैं जो इस ७१७ और ७७६ के बीच राज्य करते थे इसलिए ये आलवार इस काल के पहले नहीं हो सकते थे । किंतु तिरुभगेयालवार, काची में विष्णु की प्रशंसा करते हुए वैरमेघ पल्लव का उल्लेख करते हैं, जिनका काल सम्भवतः नवमी शताब्दी था । इससे यह धारणा की जा सकती है कि तिरुभगे इसी समय रहे होंगे । श्री एस० के० आयंगर के कथनानुसार आलवार अंतिम ८वीं शताब्दी के प्रथम भाग में विद्यमान रहा होगा ।^२ सर आर० जी०

^१ मद्गत श्री ह्री ए गोपीनाथ राउ कृत सर सुब्रह्मण्य आयर व्याख्यान १९२३ पृ० १७ ।

^२ इस भाग को रामानुज मुख दादी कहा है । आलवारा का क्रम यहाँ इस प्रकार है पोपनैयालवार भूतत्तालवार पेयालवार तिरुपाण्डालवार तिरुभरिसि पीरान् तोण्डराडि थोडीयालवार, कुलशेखर, पेरियालवार, आण्डाल, तिरुभगेयालवार ।

भण्डारकर का अभिप्राय है कि कुलशेखर पेरुमाल मध्य १२वीं शताब्दी में रहे होंगे। वे ट्रावणकोर के राजा थे और उनकी 'मुकुन्दमाला' कृति में 'भागवत पुराण' (११, २, ३६) के एक पद का उद्धरण मिलता है। इस आलेख की साक्षी से सेंद कुलीय पेरमादी का वायकाल ११३८-११५० का है। इन्होंने कुलशेखरराक को पराजित किया था। भण्डारकर कुलशेखरराक को कुलशेखर पेरुमाल से अभिन्न मानते हुए इनका काल बारहवीं इसवी शताब्दी निर्धारित करते हैं। जबकि श्री राज उह नवम् शताब्दी पूर्वाप का वतलाते हैं। श्री भण्डारकर का मानना है कि भालवार सप्तप्रथम श्वी या ६वीं शताब्दी में विद्यमान रहे और कहते हैं गुरु परम्परा-सूची में दिया हुआ भालवारो की प्राथमिकता तम अविश्वसनीय है। आयगर की भालोचना का मुख्य बिन्दु यह है कि वे श्री भण्डारकर के इस कथन का विरोध करते हैं कि कुलशेखर पेरुमाल और कुलशेखरराक, दोनों व्यक्ति एक ही थे। भालवारो के ग्रन्थ तमिल भाषा में लिखे गए थे और इनमें से जो प्राप्त हैं वे सब रामानुज या नाथमुनि के काल में संप्रणीत हुए थे। इस संग्रह में ४००० ऋचाएँ हैं जिसे 'नालायोर दिव्य प्रबन्धम्' कहते हैं। लेकिन तम से तम इसका एक भाग कुरुत्तलवम् या कुरुत्तम् जो कि रामानुज के प्रमुख शिष्य थे रचा गया था और जिसके एक इस ग्रन्थ में दिया हुआ भालवारो का तम गुरु परम्परा के क्रम से भिन्न है इसमें नाम्मालवार का उल्लेख पृथक् किया गया है। पुनः रामानुज के अनुगामी एवं शिष्य पित्तान् जिन्होंने नाम्मालवार की तिथिवाचमोरी की टीका की है वे एक पद्य में सभी भालवारो के नाम देते हैं केवल पाण्डाल को ही छोड़ दिया है।^१ इससे यह पता चलता है कि कुलशेखर रामानुज के समय में भालवार मान लिए गए थे। श्री वेंकटनाथ (१४वीं शताब्दी) का सूची में जो एक तमिल प्रबन्ध में दी है मधुर कवियालवार तथा पाण्डाल को छोड़ सभी भालवारो के नाम दिए हैं। प्रबन्ध में बाहकले सम्प्रदायानुसार गुरु-परम्परा का भी उल्लेख है जिसका प्रारम्भ रामानुज से होता है।^२

कुलशेखर, अपने मुकुन्दमाला नाम ग्रन्थ में कहते हैं कि वे कोल्लि (चोल की राजधानी उरैपुर) कुदाल (मदुरा) और कोणु के राजा थे। त्रावनकोर (वजीकुलम्)

१ भूत सरस्व महदनव्य महनाथ
श्री भक्ति सार कुलशेखर योगिवाहान्
मत्ताधिरेणुपरकाल यतीद्रमिथान्
श्रीमत् पराकुश मुनि प्रणतोऽस्मि नित्यम् ॥

—श्री आयगर में 'वैष्णव सम्प्रदाय का प्राचीन इतिहास' से उद्धृत।

२ रामानुज के गुरु पेरिय नाम्मी थे, उनके बाद भलवदर मनक्कल नम्बी, उय्यक्कोदर, नाथमुनि, शठकोप, विध्यक्सेन (सेनाई नाथम्), महालक्ष्मी और विष्णु हैं।

—वही, पृ० २१।

के निवासी होने के कारण, व पाण्ड्य और चोल की राजधानी, मदुरा और उरैपुर के राजा बन गए । ई० स० १००० के बाद जब चोल राजा परातक शक्तिशाली हो गया और जब चोल की राजधानी उरैपुर न रहकर तंजौर हो गयी थी, तब त्रावणकोर का चोल और पाण्ड्य राज्या पर आधिपत्य असंभव था । यह परिस्थिति महान् पल्लवराजनृसिंहवर्मन् के उत्थान (६००) के पहले या नदि वर्मन् के साथ उस वंश के पतन के बाद (८००) में ही सम्भव थी । अगर वेरेमेघ के समकालीन तिरुमार्ग-शारिवार को अंतिम आलवार माना जाय तो कुलशेखर का जीवन काल छठी शताब्दी में ही रहना पड़ता । किन्तु गोपीनाथ राउ कुलशेखर के पाठ का अर्थ इस प्रकार करते हैं कि वह पाठ पल्लव राजा की हार और मृत्यु उनके हाथ हुआ इस घटना का संकेत करता है । वे इस राजा को पल्लव नरेश दत्तिवर्मन् बताते हैं जो ८२५ में हुए थे, तथा उनके मतानुसार दत्तिवर्मन् का शासन काल नवम् शताब्दी का प्रथम भाग था । कुछ भी हो मण्डारकर का [कुलशेखर को कुलशेखर (११५०) के साथ एक करना असंभव है क्योंकि १०८८ के एक अभिलेख में मिलता है कि कुलशेखर ने सैतुमसिरल का पाठ किया ।^१ श्री आयगर भागे और कहते हैं कि श्री मण्डारकर के कथनानुसार मुकुन्दमाला के अनेक संस्मरणों में आनन्द पुराण के उद्धरण नहीं मिल पाते । इसलिए हम मण्डारकर का यह मत कि कुलशेखर मध्य १२वीं शताब्दी में हुए, उस सबका अभाव ठहराते हैं ।

आलवारों के कालक्रम के बारे में दक्षिणवासी इतिहासकार एवं पुरालेखज्ञा में भारी मतभेद रहा है, यह मतभेद न केवल आलवारों के कालक्रम के बारे में है, बल्कि उनकी तिथि तथा पहले और अंतिम तथा मध्य आलवार कौन थे, इस बारे में भी है । इस प्रकार श्री आयगर पहले चार आलवारों का काल दूसरी शताब्दी के आसपास रखते हैं जबकि श्री गोपीनाथ राउ सातवीं शताब्दी का मध्य रखते हैं ।^२ श्री आयगर ने नाम्मालवार का काल मध्य छठी शताब्दी के पहले भाग में माना है, जबकि गोपीनाथ राउ नवीं शती का पूर्वार्ध बताते हैं । श्री आयगर आलवारों का इतिहास सातवीं शताब्दी के मध्य तक समाप्त मानते हैं किन्तु श्री गोपीनाथ राउ कुलशेखर के समय को ८२५ ई० मानते हैं तथा पेरियालवार का समय इसी के साथ या कुछ पहले का बताते हैं तथा ताण्डरादिपोडी आलवार तिरुमंगयालवार तिरुपाणालवार, (समकालीन) का समय ई० ८३० के लगभग मानते हैं । विवादग्रस्त मता को देखते हुए जिनका विशुद्ध उल्लेख यहाँ नहीं किया जा सकता मैं श्री गोपीनाथ के मत से

^१ श्री आयगर कुत-वेण्णव संप्रदाय का प्राचीन इतिहास, पृ० १३ ।

^२ ये पयालवार भूतात्तालवार और पायंगैयालवार तिरु मरि सपीरान् है, इनमें से पहले तीन श्री निवासा में मुदलारवार कहलाते हैं ।

सहमत होना उपयुक्त समझता है। प्रथम चार भ्रातृवार्त्तों के समय को छोड़कर अथ भ्रातृवार्त्तों का क्रम, काल क्रमानुसार नहीं किया गया है, क्योंकि उनमें से बहुत से समकालीन थे और जिनका इतिहास २०० वर्ष के भीतर अर्थात् ७ से १५वीं शताब्दी के अंदर समाप्त हो जाता है।

भ्रातृवार्त्त उसे कहते हैं जिसे ईश्वर का सहज साक्षात् ज्ञान हो और जो ईश्वर के ध्यान में डूबा रहता है। भ्रातृवार्त्तों के ग्रंथ विष्णु के उत्कृष्ट एवं अभिन्न प्रेम से भरे हुए हैं। यह प्रेम प्रपत्ति सिद्धांत की नींव बनकर रहा। भ्रातृवार्त्त और अरणीयसा में अंतर यह है कि भ्रातृवार्त्तों को ब्रह्मन् और उनकी शरणागत के सुख का व्यक्तिगत अनुभव था और अरणीयसा विद्वान् थे और उन्होंने भ्रातृवार्त्त सिद्धांतों को विद् रूप से प्रस्तुत किया था। अरणीयसा के बारे में हम आगे कहेंगे। पाँच भ्रातृवार्त्तों और पाँच ने तिरुवत्ताडी ग्रंथ के १०० पद्य के अलग अलग तीन प्रकरण रचे थे।^१ तिरुमोरीसाई पीरान ने अपने जीवन का अधिकांश नाम त्रिपत्तीकेन काजीवरम् और कुम्भकानम में बिताया था 'नन मुखम् तिरु-वत्ताडि' जिसमें १६ दोहे हैं और 'तिरु चण्ड वृत्तम' नामक तीन स्तोत्र, तिरुमोरीसाई पीरान ने लिखे हैं। नाम्मालवार कुरुक्क की गूढ़ जाति में जन्मे थे। जा भ्रातृवार्त्तों में से बहुत सजक लेखक थे और उनकी कविताएँ 'नालाचौर दिव्य प्रवचन' नामक ग्रंथ में सप्रहीत हैं। उनके रचित 'तिरुवृत्तम' नामक ग्रंथ में १०० श्लोक हैं 'तिरु वायिरियम' में सान श्लोक हैं, 'पेरियतिरुवत्ताडी ८७ श्लोकों का ग्रंथ है और 'तिरु वाय मोली' नामक ग्रंथ में ११०२ श्लोक हैं। नाम्म भ्रातृवार्त्तों का समस्त जीवन ईश्वर के ध्यान में ही बीता। उनके शिष्य मधुर रवि उन्हें विष्णु का अवतार मानते थे। कुल्लोत्तर राम के अनन्य भक्त थे। उनका रचित मुख्य ग्रंथ पेरुमाल तिरुमोरी है। पेरुमालवार जो विष्णुचित्त नाम से भी जाने जाते थे, वे श्री बित्तिपुत्तुर में जन्मे थे। उनके मुख्य ग्रंथ तिरुपत्ताण्डु और तिरुमोरी हैं। पेरुमाल-वार की दत्तक पुत्री, भ्रातृवार्त्त कृष्ण की अनन्य भक्त थी, वह अपने को कृष्ण की गोपियों में से एक मानती थी और जिसने अपना जीवन कृष्ण मिलन के लिए बिताया। वह श्रीरंगम के रंगनाथ भगवान् को ब्याही गई थी। उनकी मुख्य रचनाएँ तिरु पावै और मन्न्दीयार हैं तिरुमोरी ताडराडी पोडि भ्रातृवार्त्त भदन्गुडी में जन्मे थे। वे देवादेवी नाम की यस्या के छल में फँस गए थे किन्तु प्रभु रंगनाथ की कृपा से बच गए। उनकी मुख्य रचना 'तिरुमाल' और 'तिरु पल्लियरुंची' हैं। तिरुपत्ताण्डुवार का निम्नजाति के सत्तान विहीन पनार ने पाता-मोसा था। उनकी दस श्लोकों की एक रचना है जिसका नाम 'अमलनादि विरान्' है। तिरु मणै चार जाति में उत्पन्न हुए थे।

^१ गर्बर्ट औरियटल साइयेरी मद्रास से हस्तलिखित प्राप्त।

उनकी मुख्य रचनाएँ 'पेरिय तिरुमोरी' 'तिरुकुसन दाण्डकम,' 'तिरु नेडु दाण्डकम,' 'तिरु वेरुटिरुक्क' इसके, 'सिरिय तिरुमडल और 'पेरिय तिरुमडल' है। तिरुमगे पहले डाका डालते थे किंतु रणनाथ भगवान् की कृपा से उन्हें शान प्राप्त हो गया। 'नाल आपीर दिव्य प्रबधम' नामक ग्रंथ जिसमें आलवारा की रचनाएँ हैं, तामिल देश में महान् पवित्र ग्रंथ माना जाता है और उसे वेदों के समकक्ष रखते हैं। वह ग्रंथ बड़ी धूमधाम से मंदिर में ले जाया जाता है और उस समय इस ग्रंथ के श्लोकों का पाठ होता रहता है। इस ग्रंथ का पाठ ग्रंथ मुख्य अवसरों पर भी किया जाता है जैसा कि विवाह मृत्यु इत्यादि। इस ग्रंथ के पदा का पाठ मंदिर के सामने के कक्ष में भी किया जाता है और वेद मंत्रा के साथ क्रिया कम के समय भी इनका उपयोग होता है।

आलवारों का तत्त्व दर्शन

आलवारा की कृतियाँ साहित्यिक एवं भक्ति की दृष्टि से ही महत्व रखती हैं, इसलिए उन्हें सात्विक दृष्टि से देखना कठिन है। दृष्टान्त के तौर पर ग्रंथों के सामान्य विषय का परिचय कराने के लिए मैं नाम्मवार के (शठ कोप) रचना के मुख्य विषय का संक्षेप में बरण करूँगा। वह अभिराम वराचाय की द्रमिडोपनिषद् के आधार पर रचित है।^१ शठ कोप की प्रभु के प्रति भक्ति उनके हृदय में समा न सकी वह उत्कट भाव उनकी कविता में फूट निकला और जिससे दुखी लोगों के हृदय को सात्वता मिली। इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि उन्हें अपने जनसाधारण के लोको के प्रति उनके माता पिता से भी अधिक सहानुभूति थी। शठ कोप का एक मुख्य उद्देश्य यह था कि मनुष्य अपने को महान् आत्मा पुरुषोत्तम के प्रति स्त्री भाव से समर्पित करे और प्रत्येक जीव को उसी पर निर्भर रहने वाली स्त्री समझे, इसलिए शठकोप अपने को स्त्री भाव से प्रियतम की लगन में डूबे हुए, उसी पर सबथा आधीन मानते थे। वे अपने चार ग्रंथों में से प्रथम में आवागमन से छुटकारा पाने के लिए प्रार्थना करते हैं दूसरे में भगवान् के महान् तथा उदार गुणों के अनुभव का बरण करते हैं तीसरे में प्रभु से मिलने की उत्कंठा, और चौथे में भगवान् से ऐकात्म्य की अनुभूति प्रभु से मिलने की तीव्र उत्कंठा की तुलना में किन्ती कम ठहरती है। पहले प्रकरण के दस श्लोकों में दास्य भाव प्लावित है। इसी में वे भगवान् के विविष्ट गुणों का बरण भी करते हैं। दूसरे दस श्लोकों में भगवान् की दया का बरण करते हुए कहते हैं हमें दुनिया की क्षणमगुर एवं निरर्थक वस्तुओं से सबथा राग हटा लेना चाहिए। तत्पश्चात् वे भगवान् से लक्ष्मी सहित दुनियाँ में अवतार

^१ गवर्मेट ओरिएण्टल हस्तलिखित पुस्तकालय मद्रास में प्राप्त।

धारण करने की प्राथना करते हैं और उनकी स्तुति करते हैं। वे अपने पापों को स्वीकारते हुए प्रभु से अपने विनाश के असह्य दुःख का वशुन करते हैं। फिर वे भगवान् से आर्तिमन करते हैं और यह अनुभव करते हैं कि उनकी त्रुटियाँ का कारण उनका स्वयं का ही दोष है। वे कहते हैं कि दास्य भाव की अभिव्यक्ति और सफलता किसी प्रकार के पूजा के उपकरणों पर आधारित कमकाँड पर निर्भर नहीं है, केवल तीव्र उत्कठा पर ही निर्भर है। सच्ची भक्ति की ही नितात आवश्यक्ता है। भगवान् के उत्तम गुणों के मनन से जनित तीव्र भानन्द से यह भक्ति प्रारम्भ होनी चाहिए, जिससे भक्त को यह प्रतीत हो जाए कि इन गुणों से महान् कही किसी में कुछ नहीं है। वे नम्र हृदय से यह कहते हैं कि भगवान् उन भक्ता की सेवा को स्वीकार कर लेते हैं जो, कुटिल शत्रु को भी भय साधनों द्वारा अधिकार में लाने के वजाय केवल मैत्री का ही सम्बन्ध जोड़ते हैं।^१ जो लोग अपने सहज भाव को स्वीकारने में तत्पर हैं, उसी तत्परता से उन्हें अपने में भगवान् का अनुभव होगा। सम्पूर्ण भक्ति द्वारा ही हम भगवान् के कृपा पात्र बन सकते हैं भय कोई साधन व्यर्थ है। वे दूसरे शतक में कहते हैं कि जिस भक्त को भगवान् के उत्तम गुणों का अनुभव है किन्तु मोहवश भय वस्तु से विरक्त नहीं हुआ है वह ईश्वर के विमोह के असह्य दुःख की पीडा भोगता है और उसे ऐसे दुःख से पीडित समस्त मानव जाति से सहानुभूति होती है। पुराण कथा और, विशेषकर भागवत की कथाओं द्वारा शठकोप को ईश्वर की निकटता का अनुभव होता है जो दुःख को दूर कर भगवान् के सम्बन्ध को दृढ करता है। फिर उन सत्तों का वशुन करते हैं जिन्होंने अपने अंतर में ब्रह्मानन्द का अनुभव किया है, जो समस्त भानन्दमय भावा की खान हैं और वह इस भानन्दानुभव की तीव्र अभिलाषा करते हैं। इस अभिलाषा से शठकोप के हृदय में भगवत् विरह का तीव्र दुःख उत्पन्न हुआ और निरर्थक इच्छाओं की विरक्ति हुई। उन्होंने प्रभु से न मिल पाने की अपनी असमर्थता पर अत्यंत दुःख प्रकट किया और ऐसा करने से वे दुःखाभिभूत हो अचेत हो गए इससे भगवान् ने उन्हें साक्षात् दर्शन दिए फिर उन्होंने भगवान् के दर्शन के भानन्द का वशुन किया। किन्तु तो भी उन्हें वे खो देंगे यह भय सदा रहा है क्योंकि वे उनके लिए महान् हैं इसलिए उन्होंने प्रभु के राग की शरण ली। तत्पश्चात् वे भी कहते हैं कि जिनमें अधिकार की भावना है वे ही ईश्वर से मिल सकते हैं। वे भगवान् के तेजस्वी गुणों का वशुन करते हैं और कहते हैं कि ईश्वर का सानिध्य प्राप्त करना मोक्ष से अधिक वाछनीय है, वे कहते हैं कि माक्ष की सच्ची परिभाषा भगवान् का

^१ कीटिल्य वस्तु करण त्रितये पि चतुष्वात्मोत्यमेव करण त्रितयैकरूपम् । सदस्य तानपि हरि स्व-वशीकरोति आवष्ट साद्र करणा मुनि रष्टमेन ।

दास बनना ही है।^१ तीसरे शतक के प्रथम भाग में वे भगवान् के सौन्दर्य का वर्णन करते हैं। वे विलाप करते हैं कि वे अपनी इन्द्रियाँ और मन की सीमा के कारण उनके पूरे सौन्दर्य का अनुभव नहीं कर सकते हैं। फिर वे ईश्वर की असौम्य अनुकम्पा और अपने दास भाव का वर्णन करते हैं। तत्पश्चात् वे समस्त ससार और सासारिक वस्तुओं के निर्देशक शब्दों में भगवान् के शरीर की वर्णना करते हैं।^२ ईश्वर की सेवा में उत्पन्न हृष और ध्यान का भी वर्णन करते हैं और कहते हैं कि जो भगवान् के निगट नहीं आ सकते उह भगवान् की मूर्ति में तथा उनकी पौराणिक कथाओं में मन लगाकर सात्वता लेनी चाहिए। तत्पश्चात् वे अपने को भगवान् के विरह के शोक में डुबा देते हैं और आशा करते हैं कि वे अपनी इन्द्रियाँ का बश में करके भगवान् का साक्षात् दर्शन कर सकेंगे। वे उन लोगों के लिए दुखी होते हैं जो कृष्ण को छोड़कर अथ देवा की उपासना करते हैं। वे भगवान् का दर्शन तथा उनके ध्यान का वर्णन करते हैं।

चतुर्थ शतक में सुख देने वाली समस्त वस्तुओं की क्षणमग्नता का वर्णन किया गया है और भगवान् का प्रसन्न करना ही सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य माना है। वह यह समझते हैं कि किस प्रकार सब पदार्थों से विरक्ति होने से और देश काल की मर्यादा रहित भगवत् प्रेम के उत्कर्ष से तथा उनके सतन् दर्शन न होने से वियोग की पीड़ा से वे अपने को स्त्री मानते हैं और वियोग के इस असह्य दुख से अचेत हो जाते हैं।^३ तत्पश्चात् भगवान् किस प्रकार भक्त प्रणय से रीक जाते हैं और वह उन्हें आलिंगन में लेकर मन बचन और देह प्रिया द्वारा भोग्य बनाकर भक्त अपनी अभिलाषा पूर्ण करता है,

^१ माक्षादर स्फुटमवेदय मुनिमुकुन्दे ।

मोक्षप्रदातु सहस्रफलम् प्रवृत्ते ॥

भारमेष्टमस्य पद किंकसात्करूपम् ।

मोक्षाख्य वस्तु नवमे निरणयि तेन ॥

—द्रमिडोपनिषद् तात्पर्य, हस्त० ।

^२ सब जगत् समवलीय विमाक्षरीर]

तद्वाचिनश्च सकला नृपि क्षदराशीन् ॥

त भूत मोतिक मुक्षान् कथयन् पदार्थान्

दास्य चकार वचसव मुनिश्चतुर्थे ॥

—वही ।

^३ त पुरुषाय मितराय रुचे निवत्या

साद्र स्मृहा समय देश विद्वरेण च

इष्टु शुक्ता तदनवाप्ति मुवो द्वितीये

स्त्री भावना समधिगम्य मुनिमु मोह ।

—द्रमिडोपनिषद्, हस्त० ।

इसका वरुण मिलता है । इसके बाद उहान किस प्रकार तीव्रता से कृष्ण प्राप्ति का प्रयास किया और श्री कृष्ण उनके सामने से अतर्क्य हो गए और किस प्रकार फिर वे एक बार पुन विरह दुःख में डूब गए इसका वरुण हुआ है । फिर उन्हें भगवान् की भलक और उनकी सवश्रेष्ठता की अनुभूति का आनन्द मिलता है । भागे जाकर वे वरुण करते हैं कि किस प्रकार उनका भगवत् दशन एक स्वप्न था और उसके टूट जाने से वे मूर्छित हो गए । समय समय पर आने वाले इस विरह काल के सुनेपन को वे भगवत् नाम के जप में बिताते थे और उनकी श्माराघाता करते थे । वे विलाप किया करते थे कि बिना भगवान् के सब कुछ सूना है । बीच बीच में ईश्वर की ओर से विमुख होने की मुटि करती चली जा रही मानवता के प्रति गहरी सहानुभूति उमड़ती रही । उनके अनुसार ईश्वर के अतिरिक्त अथ वस्तुओं के प्रति राग ही बंधन है ।^१ जब कोई यह अनुभव कर लेता है कि भगवान् ही सब कुछ है तो उसके सारे बंधन टूट जाते हैं ।

पञ्चम अंक में बताया जाता है कि प्रभु कृपा ही मनुष्य का रक्षण कर सकती है । वे अपने का प्रभु का पत्नी अनुभव करते हैं और उससे आलिंगन क सतत अभिलाषी हैं । भगवान् से मिलने के शोक, विलाप और बिता से अभिभूत होकर वे मूर्छा रूपी अधकार में डूब गए जिससे इन्द्रिया निर्वेष्ट हो गई । मूर्छा के बाद वे भगवान् के आभूषण देख पाए किन्तु उनका साक्षात् दशन न कर पाए जिससे शोक और हृष्य दोनों में डूबते रह । वियाग दुःख से छुटकारा पाने को उन्होंने भगवान् से तादात्म्य साध मुख पाया और उन्होंने यह सोचकर भगवान् की क्रियाश्रया का अनुकरण किया, कि जगत् भगवान् से ही उत्पन्न हुआ है ।^२ भागे ७०, ८० पदों में वे कुम्भकोनम की श्री कृष्ण की मूर्ति के प्रति अपने अनुराग का वरुण करते हैं और यह भी वरुण करते हैं भगवान् के उनसे उदासीन हो जाने के कारण किस तरह उन्होंने महान् दुःख उठाया क्योंकि भगवान् ने अपने प्रेमी का आलिंगनादि प्रेम व्यापार द्वारा सतुष्ट नहीं किया, और

^१ प्रीता परहरिरमूध्य नदा स्वभावा

एन मना वचन देह-वृत्त क्रियाभि

सक चदन प्रमुख-सर्व विष स्वमोम्य

सखिलष्टवानिदममुवाच मुनि स्तितीये ॥

-वही ।

^२ शोक ज तम् परि जिहीषु रिवासिलानाम्

सगदि, कर्तु अनुकारर सेन शीवे

तस्म प्रष्टति भविला रचिता मायेऽति

तद् भावमाविता मना मुनि राहा पष्टे ।

किस तरह भगवान् से अपने प्रणय-यापार की उपेक्षा के कारण अप्रसन्न हो गए और किस तरह अंत में भगवान् ने स्नेहपूर्वक आलिंगनादि प्रदान कर उन्हें सतुष्ट किया। भगवान् को जो जगत् का दिव्य अधिपति है, उनके लिए प्रेम और सहानुभूति उत्पन्न हुई और उन्हें मानुषिक प्रेम के प्रकार से सतुष्ट किया।^१ वे प्रभु के आलिंगन से प्राप्त महामुख का वर्णन करते हैं इस उन्नत इन्द्रिय प्रेम और ईश्वरीय आलिंगन को पाकर वे जीवन के सम्बन्ध में सासारिक रुचि से विमुख हो गए।

नवम् शतक में, ये महात्मा यह जानकर कि वे सामान्य पदार्थ को नहीं देख सकते हैं और विश्व में भगवान् के दधी अस्तित्व से भी सताप नहीं होता इसलिए उन्होंने भगवान् के अप्राकृत कपु में ध्यान लगाया और उनका सान्ध्य प्राप्त करने को विलाप करने लग। शतक का अधिक्तर भाग विरह के विलाप से पूरा है। पुन किस प्रकार सतन् विलाप और चि तन से उन्हें साक्षात्कार हुआ इसका वर्णन करते हैं, किंतु फिर भी वे दुःखी रहें क्योंकि वे उन्हें स्पष्ट न कर सकें। तत्पश्चात् भगवान् ने प्रायना सुनकर मानुषी रूप धारण किया और उनके दुःखी को दूर किया।^२ अथ कई पदा में वे भगवान् से वियोग और क्षणिक मिलन के दुःख का वर्णन करते हैं और किस प्रकार पक्षिया द्वारा भगवान् को सदेश भेजने हैं किस प्रकार भगवान् ने मिलन में विलम्ब किया इसलिए दुःखी हुए कसे वह निर्दिष्ट समय पर मिलन की आशा रखते थे तथा व किस प्रकार स्वर्ग में किए जाने वाले काम धरती पर भी दोहराए जाएं और किस तरह उनका व्यवहार गोपियों जैसा ही तीव्र और प्रचंड हो यही सब वर्णन के विषय रहे। अंतिम पदों में वे यही निष्कर्ष पर आते हैं कि भगवान् का सच्चा दशन अति प्रेमी भक्त का ही हो सकता है इन चम चक्षुओं के लिए दशन सम्भव नहीं है।

श्री हृपर ने नाम्मालवार रचित तिरुवृत्तम ग्रन्थ के कई रोचक उद्धरणों का अनुवाद किया है, यहाँ जो उद्धरण दिए गए हैं उनसे यह ज्ञात हो जाता है कि उनके भगवान् के प्रति प्रेम गीत किस प्रकार के हैं।^३

^१ कोप मम प्रणयजम् प्रशमय कृष्ण
स्वाधीनताम् आतनुतेऽति सविस्मय स
स्वीया विरह जगद् आकलिला न चेतन
सर्दिता अनुवभूव मुनि तृतिथे ।

—वही।

^२ सग निवत्य मम सस्मृति मडले माम्
सस्थापयम नयम अस्तीति अनु चोदितेन
आश्चर्य लोक तनुताम अपि दशयित्वा
विस्मारित किल पुत्रम् हरिणा स्तमेऽसौ ।

—वही।

^३ मलवारो के गीत—जे० एस० एम० हृपर रचित पृ० ६१ ६८ ।

वह बाला अपने मोहक वेगा से उन चरणा का प्रेम करती विरजीव रहे, जिन चरणा को देवता पूजते हैं वह बहैया के मेघ समान काले चरणों में प्रेम करती है, उसकी भालें दाक से गहरे सरावर में कायल मछली की नाई लाल लाल हो गई हैं।^१ अब इस ग्राम में जिसका दोतल स्वभाव था वहाँ परम लू बरसती है। क्या कृष्ण अपना राजदंड [एक तरफ रख कर मेरी इस विरही बाला का प्रेम चुराने के लिए काल मेघ बन गए हैं, क्योंकि तुलसी के लिए सुधबुध खोकर खुली आँखा से अश्रुपात कर रही है।^२

भगवान् के वियोग में भालवार को अंधकार को देखने में आनंद आता है क्योंकि वे कृष्ण जैसे काले हैं

तुम कृष्ण के स्वर्ग के समान सुन्दर हो जब वह चला जाता है तब वियोग कितना लम्बा दीखता है किंतु वे जब हाते हैं तब संयोग के क्षण कितने छोटे लगते हैं। प्रेमी का दीर्घ अथवा अल्प सानिध्य दुःख ही दुःख देता है। कपटी होते हुए भी वह आश्चर्यावक मेघ घाय हैं। मेरी उस सुन्दर कृष्ण वाली युवती का क्या होगा जो बड़ी कामल जैसी अश्रुयुक्त भालों सहित अपने हृदय में तुलसी के प्रति प्रेम पीड़ा छिपाकर धूम रही है और तुलसी के पुष्प गरुड द्वारा लाए गए हैं और वे अभावात में गिरि की ओट में घनीभूत हाते जा रहे हैं।^३

भालवार हंसो और बत्तखों से अपना संदेश ले जाने की याचना करता है। उड़ते हुए हंस और बलाभा। मैंने आते ही याचना की कि जा कोई भी पहले पहुँचे किन्तु यह भूले नहीं। अगर तुम मेरे हृदय से वचन को वहाँ देखो तो उन्हें मेरी याद दिला देना और कहना कि तुम अभी तक उनके पाम नहीं गए क्या यह उचित है ?

भालवार विलाप करता है कि मेघ उनका संदेश नहीं ले जाएंगे। वह मेघ और कृष्ण की समानता बताता है

मेघावली, मुझे यह बताओ कि तुमने तिरुमाल का घाय रूप किस प्रकार पाया ? तुम जीवन देने वाला पानी भर कर आकाश में घमते हो, इससे तुम्हारा शरीर पीड़ित होता है सापद इसी तपस्या से तुम्हें कृष्ण का रंग प्राप्त हुआ।

मित्र भगवान् की निष्ठुरता का भी वर्णन करता है

^१ युवती यहाँ पर भालवारा की निष्पत्ती है और प्रेयसी गृहिणी है बहैया कृष्ण हैं।

^२ ये भी युवती के वचन हैं, तुलसी से श्रीकृष्ण अभिप्रेत हैं।

^३ वियोग बहुत लम्बा दीखता है और मिलन क्षणिक।

(भालवार)

^४ माता का युवती के लिए विलाप।

इस रात्रि के लम्बे समय में जब मनुष्य का अघकार म भी रहता पड़ता है, तब भी उसे दया नहीं आती कि वह असह्य शोक में खड़ी हुई है उसकी कटि बमल है और वह मृगनयनी वन में घूम रही है, क्या मैंने उस वन के चरण कमल की लम्बी स्तुति करके इसलिए पैदा किया था ?

आलवार नील कमल में श्रीकृष्ण की समानता देखता है और भगवान् को सदा देखता है

नील विशाल गिरि पर कमल के सारे सरावर में लिए भगवान् की चू की सुन्दरता हैं, जो भगवान् जगन् पति है स्वयं का भी पति है और समस्त पुष्पशाली आत्माओं का पति है और वह मेरा भी है ।

आलवार भगवान् की महानता के गुण गान करता है

सत्ता ने अपने पवित्र श्रम से पुण्य कमा कर कहा है और दावे के साथ कहा है कि 'भगवान् का रंग ज्ञानदार सौन्दर्य नाम और रूप और तेजस्वी गुण यह है वह है' किन्तु उनका श्रम भगवान् की महानता को नहीं पा सकता । उनका जान एक टिमटिमाने दीप के समान है ।

सीतेली माता प्रणयिनी, पर दयालु है, क्योंकि प्रेमिका लम्बी रात्रि सहन नहीं कर सकती

सुन्दर दत्त माल स्तन एक गुलाबी मुख वाली, मेरे पाप से उत्पन्न वह युवती बिलाप करती रहती है यह सुन्दर किन्तु अनन्त रातें तुलसी के लिए उसकी अनन्त कमिलापा की तरह कितनी निरर्थक है ।

पुन सीतेली माता दयालु होती है क्योंकि उसकी युवती कया अभी इस उत्कट प्रेम के लिए अल्पायु है

अभी उसके स्तन पूरे खिल नहीं हैं मुलायम बाल अभी छोटे ही हैं और अचल अभी तक कटि पर ढीला है, आँखा पर अभी भी निर्दोष भाव और बोली भी सुनलाती है ।

पुन भगवान् प्रेयसी के प्रति माह होने पर मित्र के उलाहने का उत्तर देते हैं

उसके लाल कमल नयन मेरा जीवन है वे स्वयं व समान है ।

प्रेयसी अघकार सहन नहीं कर सकती और तो भी चद्र व आगमन से दुखी हो जाती है

ह बालचन्द्र ! तूने रात्रि के विशाल अघकार को वेष्टित कर लिया है मुझे भी उसी प्रकार समेट ले । क्या चद्र अधिक प्रकाश डाल कर मुझ असहाय को सुखी करना चाहता है जो तुलसी पुष्पों के लिए आवृत है ?

प्रेमसी की सहचरी उसे झिथिल हुई दक्ष निराश होती है

अहा हा वह सुखवती है और गद्गद होकर धनश्याम को पुकार रही है ।
क्या मायूम वह जो सकेगी या उसका यह शरीर और जीव चला जाएगा ।

पुन कुल शेखर रचित तिरुमान तिरुमारों अध्याय ५ म ऐसा कहा है

यद्यपि ताल धग्नि स्वत उभरती है और प्रचण्ड दाह वरसाती है, तो भी ताल कमल, केवल ताल चढ गाँवा वाले भगवान् के लिए ही फूलते हैं, जिन्का निवास ऊँचे स्वर्ग म है हे विभुवकोटु के पति । क्या तू मेरा दुःख दूर नहीं करेगा ? मेरा हृदय तरे असीम प्रेम के सिवाय और कहीं नहीं पसीजता ।

समस्त नदियाँ अपना पानी इकट्ठा कर फैलती हैं और झीङ्सी हुई समुद्र म गिनती हैं, बाहर प्रलग नहीं रह सकती । हे मेरे आघार । तरे आनन्द मे श्रृव धिता मेरा कोई सहारा ही नहीं है, हे विभुवकाटु के पति, हे मेघ वर्णी गुणी, मेवल तू ही मय है ।^१

उसी पुस्तक में आगे और लिखा है ^२

मेरा ससार से काई रिश्ता नहीं है और यह मसार भूट का गच मानता है अत मे पुकारता है हे रगन् मरे पति । तेरे ही लिए मेरा राग जाता है ।

मेरा इस ससार से काई सम्बन्ध नहीं है श्रीणु भटि युक्त युवतिषा व गगूह म म केवल मे ही प्रेम और हृष से तुझे पुकारती है हे रगन् मरे पति ।

पुन 'नातापीर दिव्य प्रवचम्' ग्रन्थ के तीस पावई अण्ड में वजिनी आण्डाल गापी भाव से अपनी सहेलियों से सोए हुए कृष्ण को जगाने के लिए कहती है ।

हम गायों के साथ जंगल मे चनें और वहाँ चलकर मोहन करें । क्या हम नहीं पहचानेंगे । यह कितना सुन्दर बरदान है कि तुम हम जैसा म ही पैना ठूण हा । गाविद मुम्हे किमी की कभी नहीं है पर हमारा तुमसे यह सम्बन्ध कभी नहीं टूटगा । अगर हम प्यार दुतार में तुम्हारा बचपन का नाम पुकारे तो तुम गूट १ हा जाया । हम ता बच्चे हैं कुछ नहीं जानते क्या तुम हमे श्रृण्य गी ? आ० अयाम्पावाय ।^३

पुन पेरियालवार अपने को यत्नोग मानते हुए वाचक कृष्ण का दर्शन करते हैं जा धूत म पडा हुआ चढ का पुकार रहा है

^१ हूपर वृत्त, यही पृ० ४८ ।

^२ यही, पृ० ४४ ।

^३ यही, पृ० ५७ ।

(१) वह धूल में लोट रहा है जिससे मोहों के पास वाले भाएँ लटकने लगे हैं और किकणी के घु घरू नाद करते हैं। मेरे पुत्र गोविन्द के खेल को तो तुम देखा। हे पूरा चन्द्र। अगर तेरे भाँखें हाँ तो तू यहाँ से चला जा।

(२) मेरा नहा भ्रमृत समान प्यारा। मेरे मार्शविचन तुझे बुला रहे हैं छाटे-छोटे हाथों से इशारा कर रहे हैं। हे पूरा चन्द्र अगर तू इस श्याम नहे से खेलना चाहता है तो बादला में न छिप, किन्तु खुश होकर इधर आजा।^१

पुन तिरुमगे कहते हैं

बुढ़ापा आते ही हम बँसाखी का सहारा लेते हैं, जब दोहरी कमर होकर हमारी भाँखें जमीन पर गड़ जाएँगी और हम क्षीण हो जाएँगे और पाँव डगमगाएँगे तब थक कर आराम के लिए बैठ जाएँगे और बदरी की स्तुति करेंगे जिसने अपने घर में मायावी राक्षसी माता का स्तन पान करके उसे मार डाला—

पुन आँडाल कहती है हे नन्द गापाल की पुत्री। तू द्वार खोल दे तू मस्त हस्ती की तरह पुष्ट बाहु की मजह से दौड़ नहीं पाती तेरे सिर के बाल नपित्राई की सुगंध से 'याप्त' है। देख सबन्न मुर्गे बाल रह हैं, माधवी कुज में बायल कूक रही है, तू अपने हाथ में नेंद लेकर आजा, प्रसन्नतापूर्वक अपने कर कमला द्वारा खोल दे जिसमें तेरी खूबियाँ खनखना उठें जिससे उसके नाद के साथ तेरे भाई का नाम हम गाएँगे। ओ एलोरम्बावाय।

तू उन्हें ३३ देवों के साथ युद्ध में लड़ने के लिए साहसी बनाने में सक्षम है। तू अपनी निद्रा से जाग उठ। तू यायी है, तू सशक्त है और निमल है तू अपने शत्रुओं को जला देता है निद्रा से जग। धा नारी नपित्राई तेरे कोमल स्तन छोटी कटोरियों के समान हैं, तेरे मधुर होंठ लाल हैं और तेरी क्षीण कटि है, हे लक्ष्मी। निद्रा में जग कर अपने दूल्हे को पखा और दपण दे दे, और हमें स्नान करा दे। ओ एलोरम्बावाय।

आनन्दार का भक्ति के मुख्य गुण का वर्णन करते हुए नाम्मालवार को पराकुश अथवा शठकोष भी कहा गया है। गोविन्दाचार्य ने दी दीवाइन विजडम आफ द्राविड से टस तथा दी होली लाइवज आफ दी अजहवास' ग्रन्थों में कहा है कि नाम्मालवार की भावतानुसार जब कोई व्यक्ति में परिपूर्ण समपण भाव से अभिभूत हो जाता है तब वह सरलता से सत्य का पा जाता है।^२ नाम्मालवार ने कहा है मुक्ति के लिए केवल भगवान् की कृपा ही चाहिए, हमें समपण करने के अतिरिक्त और कुछ भी करना नहीं है। निम्न शब्दों में नाम्मालवार कहते हैं कि भगवान् हम अपने से प्यार करने को सतन् उकसाते रहते हैं।

^१ वही पृ० ३७।

^२ वही पृ० ३५।

मैंने आन दमय भगवान का नाम सुना और मेरी आँखा मे पानी भर आया ।
अरे यह क्या हुआ ? मैंने पूछा । यह कसा विस्मय है कि सब सम्पन्न भगवान्,
स्वयं दिनरात मुझसे मेरे निरन्तर मिलन के लिये प्रणय कर रहे हैं और मुझे भकेला
छोड़ना नहीं चाहते ?

नाम्मालवार पुन लिखते हैं कि भगवान् की स्वतन्त्रता पर केवल उनकी कृपा का
ही बन्धन है । उन्ही के दायरे में है कृपा । तूने भगवान् को उनकी माय पूरा
इच्छा की स्वतन्त्रता से रोक रखा है । कृपापूरा वायु से सुरक्षित हा, भगवान् अपनी
इच्छा होने भी मुझसे अलग नहीं हो सकते । अगर वे ऐसा कर भी सकें तो मैं कहूँगा
कि मेरी ही जीन हुई क्योंकि उन्हें कृपा देकर ही अपनी स्वतन्त्रता खरीदनी पड़ेगी ।
उक्त स्थिति का समर्थन करते हुए वे एक भक्त नागी का उदाहरण देते हैं जिसने काँची
के चरदराज के चरण पकड़ कर यह कहा था, "भगवान् मैंने ता अब तेरे चरण मजबूती
से पकड़ लिय है अब तुमसे हो सबे तो मुझे दुःख दे और अपने को मुझ से दूर
कर दे ।"

नाम्मालवार तुवनील या निवृत्तकुमिन्ने जो प्रेम का तामिल पर्यायवाची शब्द
है, का प्रयोग करते हैं । जिसका तात्पर्य प्रेम के उस सतत् वस्तु लाकार में घूमते
भाव से है जो गहरा गहरा ध्वन करता हुआ जाता है किन्तु जो कभी, न तो अवसन
होता है और न कभी बिखर पाता है । इस प्रेम का वस्तु लाकार रूप में हृदय में
छेद करना भूक प्रक्रिया है जो वणनातीत है तथा उत्तना ही अवाच्य है । जब माय
को अपने बछड़े का दूध पिलाने की आतुरता होती है तब उसके बदन दूध से भर कर
टपकत हैं । इसी प्रकार भगवत् प्रेम शाश्वत एवं निरन्तर विकासशील है ।^१ यामुन
ने 'भगवद् विषयम्' नामक ग्रन्थ में नाम्मालवार और निरुमय शालवार के प्रेम की
विभिन्नता स्पष्ट की है । निरुमय शालवार सम्मोहक प्रेम की प्रलापी हर्षोन्मत्त
आदान प्रदान की स्थिति में इश्वर के साथ सतत् सख्य की अभिव्यक्ति के विश्वासी थे ।
ये प्रेम की अनन्त गहराई में डूबे हुए थे और वे मादक पदार्थ के सवन से उत्पन्न
अचेतावस्था की तरह नशे में रहने के भय में सदा रहा करते थे । नाम्मालवार के
प्रेम में भगवान की तीव्र खोज प्रमुख बात थी । वे एकाकी भाव से अभिभूत हो
अपने आपका खो बैठते थे । वे बिजबुल मदोन्मत्त ता कभी नहीं रहते थे । अपने
प्रियतम और पति के मिलन की आशा से उनकी चेतना सशक्त और मजबूत रहती
थी ।^२ इस अवस्था का वणन तिरुवाई मारी में इस प्रकार है

^१ द्रविड सत्तो वा दवी ज्ञान, पृ० १२७-२८ ।

^२ देखो-भगवद् विषयम् पृ० ६, पृ० २६६ तथा दवी ज्ञान पृ० १३०-३१ ।

वह रात और दिन नींद क्या है जानती ही नहीं । उसकी कमल जैसी आँखें, आँसुआ में तैरती रहती हैं, वह रोती और चक्कर खाती रहती हैं । हाय ! तेरे बिना मैं कैसे इसे सहन करूँ । सारा जगत् उसके साथ सहृदय हो उच्छ्वसित होता रहता है ।

ईश्वरीय प्रेम की तीन अवस्थाएँ भी बहुधा वरुण की गर्द हैं स्मृति, ध्यान और पुनः संगम । पहले का अथ भगवान् से भूतकाल में प्राप्त उत्कृष्ट सुख की स्मृति है । दूसरे का अथ ऐसी भूतपूर्व स्मृति तथा वर्तमान में उसकी अनुपस्थिति के दुःख में मूर्च्छित होना और हताश होना है । तीसरे का अथ ध्यानस्थ अवस्था में यकायक सरलता का आवेश होना, जिसके उन्माद के कारण से मूर्च्छा से मृत्यु भी हो सकती है ।^१

आलवारों में तात्त्विक चिन्तन का विकास नहीं पाया जाता, उनमें केवल भगवान् के प्रेम का आनन्दानुभव में ही था फिर भी हम नाम्नालवार के ग्रन्थों में आत्मा के स्वरूप के अनुभव के वरुण पाते हैं । वे कहते हैं "इस विस्मय पूर्ण वस्तु का वरुण करना अशक्य है, आत्मा, अमृत और ज्ञान स्वरूप है जिसे भगवान् ने अपने प्रकार के रूप में मुझे दिवाने की कृपा की अर्थात् मेरा और भगवान् का सम्बन्ध उद्देश्य और विधेय जैसा द्रव्य और गुण जैसा और स्वर-व्यञ्जन जैसा है आत्मा का स्वरूप जानिये जो भी अगम्य है । इसे यह और वह ऐसा भी नहीं कहा जा सकता योग द्वारा भी आत्मा का साक्षात्कार इन्द्रियप्रत्यक्षविषय ज्ञान जैसा नहीं हो सकता । आत्मा का दशन जैसाकि भगवान् ने मुझे कराया है वह शरीर इन्द्रिय प्राण मन और बुद्धि इत्यादि विकारी तत्त्वों के नहीं परे है । आत्मा सबसे विलक्षण और सूक्ष्म है, इसे अच्छा या बुरा कुछ भी नहीं कहा जा सकता । आत्मा इन्द्रियगात्र पदार्थों की कोटि में नहीं आती ।"^२

आत्मा को यहाँ 'बुद्ध सूक्ष्म तत्त्व' माना है जो मल रहित है और जो य विषयों की तरह जाना नहीं जा सकता । सत्ता के स्वरूप के विषय में दार्शनिक वरुण एवं अपने मत के तात्त्विक या प्रमाणगत प्रश्नों की गवेषणा आलवार क्षेत्र के बाहर थी । उन्होंने तो प्रेरणा युक्त गीत गाये और बहुधा ऐसा भी मानते थे कि इन कतिया में इनका कुछ भी हाथ नहीं है व तो समझते थे कि भगवान् ही उनके मुख से बोल रहे हैं । य गीत बहुधा आत्म और मादक स्वर माधुर्य के साथ गाये जाते थे यही उनकी विशिष्टता थी और इस प्रकार ये गीत दक्षिण भारत में प्रचलित तत्कालीन संगीत की रूढ़ि से सबया भिन्न थे । श्री रामानुज के विशेष आदेशानुसार आलवार ग्रन्थों

^१ भागवत् विषयम् पृ० ८, पृ० ३१६५ और देवी ज्ञान, पृ० १५१ ।

^२ देवी ज्ञान, पृ० १८६, तिरुवाय मोरी, ८, ५-८ ।

के सकलन के अभ्यास से तथा रामानुज स्वयं ने भालवारा से अपने मत की पुष्टि में जो प्रमाण पाए हैं इससे यह पता लगता है कि भालवार विष्णु पुराण और भागवत् के अतगत आये हुये कृष्ण के चरित्र से पूर्ण परिचित थे।^१ कम से कम एक लेखाश ऐसा मिलता है जिससे यह अर्थ निकाला जा सकता है कि राधा (नम्पिनाई) कृष्ण की प्रियतमा थी। भालवार कृष्ण के वृंदावन के बाल्यकाल का उल्लेख करते हैं और उनमें से बहुत से अपने प्रति यशादा या ग्वाल बाल या गोपिया के भाव रखते थे। उनके गोतो में ईश्वरीय प्रेम कभी कभी भक्त का कृष्ण से मिलन की आतुरता में व्यक्त होता है या कभी इनमें विरह दुःख, सताप, कृष्ण से साक्षात् मिलन का आनन्द या कृष्ण के साधिया से भावमय एकता में अभिव्यक्त होता है। भागवत् (१ ११, १२) में भी हम ऐसा पाते हैं कि तीव्र भाव से भक्त प्रेम मद में विभोर हो जाते हैं किन्तु भक्त ने कृष्ण से सम्बध रखने वाले पौराणिक व्यक्तियों से एकात्मता प्राप्त की हो और ऐसी काल्पनिक एक रसता से उत्पन्न उत्कट भावों को व्यक्त किया हो ऐसा नहीं देखने में आता। हम गोपी के कृष्ण के प्रति प्रेम को जानते हैं किन्तु किसी ने अपने को गोपी से तादात्म्य कर विरह की वेदना व्यक्त की हो ऐसा कहीं नहीं सुना। विष्णु, भागवत् एवं हरिवंश पुराणों में कृष्ण की पौराणिक प्रेम कथाओं का ही वर्णन है। किन्तु वहाँ भक्ता ने कृष्ण के प्रेमियों से काल्पनिक तादात्म्य कर भगवान का प्रेम प्राप्त किया हो ऐसा उल्लेख कहीं नहीं है वहाँ केवल यही बताया गया है कि जिन्हें कृष्ण से प्रेम है, कृष्ण की प्रेम गाथा सुनकर उनका प्रेम और तीव्र हो जाता है। किन्तु यह तथ्य कि कृष्ण की पौराणिक कथा का प्रभाव भक्ता पर इतना हो जाय कि भक्त कृष्ण के प्रेमी जनों के भाव से परिपूर्ण होकर उनके ही जैसे बन जायें यह किसी भी धर्म के भक्ति इतिहास में एक नवीन बात ही है। सम्भवतः यह स्थिति भारत के अन्य भक्ति संप्रदायों में भी नहीं पायी जाती। भालवारों ही में हम सब प्रथम इस भाव को पाते हैं जो आगे जाकर गौडीय संप्रदाय के भक्तों के जीवन और उनकी रचना और विशेषकर श्री चतुर्थ के जीवन में उत्कट रूप में पहुँचा। इसका उल्लेख

^१ सर रा० गा० भाण्डारकर कहते हैं कि कुलशेखर भालवार ने अपने मुकुन्द माला नामक ग्रंथ में भागवत से एक पाठ उद्धृत (११ २ ३६) किया है (वष्णव, शव और अन्य छोटे संप्रदाय पृ० ७०) श्री एस० के० आयरन अपने दक्षिण में वैष्णवों का पुरातन इतिहास में इसका प्रतिवाद करते हैं और कहते हैं कि यह पाठ कन्नड ग्रंथ और देवनागरी पुस्तक तीनों ग्रंथों में नहीं पाया जाता। जो कि इनके देखने में आये थे (पृ० २८) वे ऐसा भी सूचन करते हैं कि इस पाठ का उद्धरण का विषय शकास्पद है क्योंकि यह पाठ बहुत से दक्षिण ग्रंथों में अन्त में पाया जाता है जो धार्मिक क्रम का वेद मंत्रों के उच्चारण में त्रुटि होने की आशंका के निवारणार्थ क्षमा याचना के रूप में संकलित किया जाना प्रतीत होता है।

हम आगे जाकर इस पुस्तक के चतुर्थ अंश में करेंगे। पौराणिक व्यक्तियों के भावों का कल्याण के जीवन से भीत प्रोत हो जाने का अर्थ यही है कि मनु में उन व्यक्तियों का कल्याण के प्रति विनाश भाव और अवस्था का भीत प्राप्त होना क्योंकि वे कल्पना से उन व्यक्तियों से तादात्म्य साध कर वे उनके भावों का अनुभव करते हैं। ऐसा साधने लगते हैं। इसी कारण से हम देखते हैं कि जब यह भाव गौडीय संप्रदाय में दृढीभूत हुआ और अलवार शास्त्र द्वारा दमवी से चौन्हवी शताब्दी में काम सवेग का विवेचन मायता को प्राप्त हुआ, तब गौडीय धर्मात्मा ने प्रणय भाव की उत्कृष्ट अवस्थामा के विश्लेषण का भक्ति भाव का विकास माना। हम रूप गोस्वामी रचित उज्ज्वलनील मणि नामक ग्रंथ में इस भाव के विकास का उत्तम दृष्टान्त मिलता है। वहाँ गोपियों और राधा के पौराणिक जीवन में साधारण भक्ति का गम्भीर शृंगार भक्ति में सवेदनात्मक अनुकरण द्वारा परिवर्तित होना बताया गया है। यह ठीक उसी प्रकार होता है जैसे हम नाटकीय हाव भाव की विवेचना सवेदनात्मक रस लेकर करते हैं। अलवार शास्त्रा ऐसा कहते हैं कि नाटक के प्रेक्षकों के सवेग नाटक को देखकर इस प्रकार उत्तेजित हो जाते हैं कि उस समय के लिये, देशकाल और व्यक्तिगत अनुभूतियों का इतिहास जो व्यक्ति का स्वरूप बनाते हैं, उनकी मर्यादाएँ टूट जाती हैं। सामान्य व्यक्तिगत भावों का तिरोहित होना और भावों का एक ही दिशा में परिप्लवित होना कल्पना द्वारा रगमच पर नट के उस भाव से ही तादात्म्य नहीं ला देता किन्तु उन नाटक सम्बद्ध व्यक्तियों से तादात्म्य भी कर देता है जिनके भावों की अभिव्यक्ति या अनुकृति की जा रही है। एक भक्त गाढ़ चिंतन द्वारा स्वयं के भावों की उस अवस्था की मादकता तक पहुँच सकता है कि एक छोटे, नगण्य सकेत में भी वह अपने को राधा और गोपी के काल्पनिक लोभ में पहुँच कर एक अति उत्तेजित और कामुक प्रेमी के सभी भावों का अनुभव करने लगे।

ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है कि अलवार ही सब प्रथम इस प्रकार के भक्त हुए जिन्होंने भावों के ऐसे परिवर्तन का विकास किया। इसी प्रकार राजा कुलशेखर जो अलवार के और राम भक्त थे, वे रामायण का पाठ हृष्टों मत होकर सुना करते थे। सुनते सुनते वे इतने उत्तेजित हो जाते थे कि जब राम का लवा पर आक्रमण के प्रसंग का वर्णन होता था तब वे राम की सहायता के लिये अपनी सेना को तैयार होकर दूध करने का हुक्म दे दिया करते थे।

अलवारों के भक्ति गीत कृष्ण के पौराणिक जीवन के अनेक प्रसंगों का प्रगाढ़ परिचय देने हैं। विविध भाव जो उन्हें उत्तेजित करते थे वे मुख्यतः वात्सल्य, मैत्री सख्य दास्य तथा दाम्पत्य भाव थे। इन भावों के द्वारा माता का पुत्र के प्रति वात्सल्य भाव, पुत्र का पिता जगत् कर्ता के प्रति आदर भाव तथा प्रणयिनी का प्रेमी

के प्रति शृंगार भाव मुख्य थे । कुछ शालवारों में, जैसा कि हम नाम्मालवार और तिरुमंगैयलवार में पाते हैं, उपरोक्त अंतिम भाव अर्थात् शृंगार भाव को ही अधिक महत्व दिया गया है । इन शालवारा का पारमाधिक अनुभव में हम भगवान के प्रति पति और प्रेमी की उत्कट अभिलाषाएँ पाते हैं । उनके प्रेम की इस अभिव्यक्ति में हम उन शृंगारी इच्छाओं के अधिकतर विवृति जय प्रतीका को पाते हैं जिन्हें गौडीय वष्णवा की रचना में अत्यधिक महत्व मिला है । गौडीय सम्प्रदाय में प्रेयसी के शारीरिक सौंदर्य के वर्णन की प्रति हो गई है । शालवारा में उससे विपरीत, भगवान के अतीन्द्रिय सौंदर्य और शोभा तथा भगवान् कृष्ण के लिये स्त्री भाव से उत्कट आसुरता का वर्णन है । तीव्र अभिलाषा कभी कभी प्रेमी की पीड़ा के दयनीय विवृति जय चिह्ना से भी व्यक्त हुई है । कभी भगवान के पास दूत भेजा जाता है, कभी पूरी रात भगवान् की प्रतीक्षा में बितायी जाती है या कभी भगवान् से सचमुच भालिगन कर उनके उमादी आनन्द के भोग आदि का वर्णन मिलता है । भगवान् स्वयं भी अपने प्रेमी शालवार के सौंदर्य और सावण्य से मोहित होकर उससे प्रेम का आदान प्रदान करते हैं । इन भावों का व्यक्त करने हुए कृष्ण का कथानक में आये हुए अथ व्यक्तिया के जीवन प्रसंगा का स्वतन्त्रतापूर्वक उपयोग किया जाता है और कृष्ण जीवन के प्रसिद्ध प्रसंगा का वर्णन किया जाता है जिसके द्वारा शालवार प्रियतमा का प्रेम उत्कट हो जाता है । भावविह्वलता पानी का भँवर की तरह है जो अनन्त काल तक जीव में कभी विषम के दुःख में और कभी मित्र के सुखों-माद में व्यक्त होती है । शालवार अपने परमानन्द के अनुभव में भगवान् को सबसं देखते हैं और उनकी प्राप्ति की गम्भीरता में उस आनन्द की अधिकाधिक भाँग करते हैं । वे परम काटि के उमाद का भी अनुभव करते हैं जब वे अधचेतन या अचेतन हो जाते हैं और बीच-बीच में जागृति की स्थिति में भी आसुरता अभिव्यक्त होता है । यद्यपि भगवान् के प्रति आसुरता काम के साम्य पर वर्णित है ता भी यह उपमा इस हद तक नहीं ले जाई गई जिसमें काम के निम्न काटि के विकारा का जानबूझ कर उल्लेख हो । इसलिये शालवारा का भगवत् प्रेम मानवी प्रेम का दास्य होता हुआ भी दिव्य है । सम्भवतः शालवार यह बताते हैं धनुवा रह कि प्रकार भगवान् के प्रति प्रेम एक कामत भाव है जो दाम्पत्य प्रेम के मदात्मक आवेग को मृदु का देता है । दक्षिण का शिव सम्प्रदाय भी लगभग इसी काल में विकसित हुआ । शिव स्तोत्र भक्ति के उच्च और गम्भीर भाव से परिपूर्ण है जिनका मुकाबला अथ किसी साहित्य में सम्भव नहीं है किन्तु इन स्तोत्रों में भगवान की महानता, गौरव एवं सर्वोच्च स्थिति तथा उसके प्रति आत्म संयम ईश्वर समर्पण भाव तथा आत्मस्थाय ही मुख्य हैं । आत्म समर्पण एवं भगवान ही हमारा सब कुछ है इस भाव से उस पर अवलम्बन करना शालवारा में भी इतना ही अधिक प्रधान है किन्तु शालवारों में यह भाव आत्यंतिक प्रेम की मृदुलता में गला हुआ है । शिव स्तोत्र भी भक्ति की दिव्य ज्याति से परि-

पूर्ण है किन्तु यहाँ सम्पूर्ण भाव का प्राधान्य है। भाणिकक वाचकर अपने 'तिरु वाचकम्' में शिव को सम्बोधित करते हुए कहते हैं^१

क्या मैं तेरा दास नहीं हूँ ? क्या तू मुझे अपना नहीं बनायेगा, मैं प्रार्थना करता हूँ। तेरे सभी दासों ने तेरे चरणों का सानिध्य प्राप्त किया है। क्या मैं अपने इस पापी शरीर का छोड़ कर तेरे दशन नहीं कर सकूँगा ? ओ शिवलोक के पति ! मुझे मय है, मुझे नहीं सूझता कि मैं तुझे कैसे पाऊँगा। मैं सवषा झूठ हूँ। मेरा हृदय भी झूठा, वैसा ही मेरा प्रेम है। किन्तु यदि तेरा यह पापी दास रोये तो क्या वह तेरी आत्मा की अमृतमय मृदुता को नहीं पा सकेगा ? शुद्ध मधुमय घातहाद के पति। तू कृपाकर के अपने दास को सिला जिससे वह तेरे निकट आ सके।

"मुझे तेरे चरणों में प्रीति नहीं थी। सुन्दर सुगन्धित केश वाली गौरी के अधीन। जिस जादुई शक्ति से परधर परे फल बन गये, उससे तेने मुझे अपने चरणों का प्रेमी बनाया। ह प्रभु ! तेरा मृदु प्रेम अमर्यादित है। हे निर्मल अतिरिक्त देव। मैं कसा भी विचलित हो जाऊँ और कैसे ही मेरे कम हा, तू अपने चरण कमलों का दशन देकर मेरी रक्षा कर।

भक्त ने भगवान के प्रेम की प्रियता का अनुभव किया है और यह भी माना है कि भगवान की कृपा से ही वह उसकी ओर आकर्षित हो सकृता है और प्रेम कर सकता है

बाजरे के दाने जसा तू दूसरे फूला से मधु मत खख। जब कभी हम उसका चिन्तन करते हैं उन्हें देखते हैं और उनके विषय में वार्तालाप करते हैं तब प्रति मृदु मधुरूप घातहाद बहुत है और हमारा शरीर उस आनन्द में गल जाता है। ह गुजन करती मधुमखी ! केवल उस दिव्य नतक के पास ही तू जा और उसके गुणों की श्वास से गुजार कर।

आलवार और श्री वैष्णवों के बीच कुछ धार्मिक मतों का विरोध

अर्गमिस नाथ मुनि यामुन रामानुज तथा उनके साधिया ने आलवारों के प्रेरणात्मक उपदेशों का अनुसरण किया है किन्तु कुछ मुख्य धार्मिक सिद्धांतों के बारे में उनका आलवारों से मतभेद था। ये विषय पृथक् चर्चा में सम्मिलित किये गये हैं जिनमें से एक स्वयं रामानुज द्वारा लिखित अष्टादश रहस्याय विवरण है तथा दूसरी

^१ तिरुवाचकम् पोप द्वारा अनुवादित। पृ० ७७।

रचना का नाम 'अष्टादश भेद निणय है।' वैकटनाथ तथा श्रय सागा ने भी इसी प्रकार के श्रय लिखे हैं। इनमें से कुछ मतभेदों का बखान निम्नानुसार है।

भेद का प्रथम विषय 'स्वामी कृपा' है। भालवारों की भावना यह है कि स्वामी कृपा सहज है, वह किसी प्रकार के साधन या मत्त के गुण विशेष पर निर्भर नहीं है। ईश्वर की कृपा उसका दबी विधापाधिकार है अगर किसी श्रय पर आधारित रहे तो वह वहाँ तक सीमित हो जाती है। कुछ लोग का यह मत है कि कृपा भक्त के पुण्य कम पर निर्भर है। अगर ऐसा न हो तो बरलातर में हर कोई मुक्त हो जायगा और किसी की कृपा प्राप्त करने का प्रयत्न आवश्यक नहीं रहेगा। अगर ऐसा माना जाय कि भगवान् अपने सहज भाव से किसी पर कृपा दृष्टि करते हैं और किसी पर नहीं, तो वे पक्षपाती कहलायेंगे, इसलिये यह मानना योग्य है कि भगवान् कृपा दृष्टि करने में पूरा स्वतंत्र है तो भी व्यावहारिक दृष्टि से वे कृपा पारितोषक के रूप में उन्हीं पर वितरण करते हैं जो भक्त गुणी और पुण्यशील हैं। यद्यपि भगवान् पूरुत कृपामय है और सबों पर बिना किसी के प्रयत्न के कृपा दिलाते हैं स्वतंत्र हैं तो भी वे ऐसा नहीं करते। वे केवल मत्त पर जब वह पुण्य कम करते हैं तभी कृपा करते हैं। इसलिये भगवान् की कृपा निहंतुक एव सहेतुक दानो ही है।' बाद में कहा गया मत रामानुज तथा उनके अनुगामियों का है। यहाँ यह बता देना उचित हागा कि भालवार और रामानुज पणियों में मुख्य धार्मिक सिद्धांतों के भेद उनके पीछे हुए अनुसंधान की खोज का परिणाम है जबकि भालवार श्रयों की बहुत टीका की जाने लगी और रामानुज की स्वयं की रचनाओं ने अनेक विद्वानों को सिद्धांत स्पष्ट करने के हेतु से स्वतंत्र श्रय लिखने की प्रेरणा दी। पीछे आने वाले विद्वानों ने जब भालवार और रामानुज पथ के श्रयों की तुलना की तब वे इस निष्कर्ष पर आये कि उनके मुख्य सिद्धांतों में कुछ भेद अवश्य है। इसी प्रश्न का लेकर भालवारी तंगलाई और बटजलाई पणियों के बीच तीव्र विरोध उपस्थित हो गया था। पिछले पथ के प्रवक्त श्री वैकट थे। इस भेद का उल्लेख अष्टादश भेद निणय में संक्षेप से

‘प्राप्त करने के लिये शरणागति के सिवाय और कोई रास्ता नहीं है यह मायता है।’ भक्त का पूरा नारायण पर विश्वास है, वह अथ किसी की प्रार्थना नहीं करता, तथा उसकी प्रार्थना अथ किसी हेतु से न होकर केवल गहन प्रेम से प्रेरित है। प्रपत्ति के गुण में कट्टर रिपु के प्रति भी सब साधारण की ओर जसी दया, सहानुभूति और मैत्री का समावेश होना है। इसे ‘निभरत्व’ कहा है^२ ऐसा भक्त यह अनुभव करता है कि स्वामी ही उसकी आत्मा का स्वरूप है इसलिये किसी भी परिस्थिति में वही एक आधार है।^३ भक्त का यह मानना कि हमारे उच्च हेतु सब पहुँचने के लिये शास्त्रोक्त कम सहायक नहीं है इसे उपाय क्षयता’ कहा है अर्थात् अथ उपाय की निरर्थकता। भक्त अपने पर आने वाली आपत्तियों पर हसता रहता है। अपने को भगवान का दास मानकर, वह भगवान के ही मनुष्य जो कोई भी दुःख डालते हैं उन्हें खुशी के साथ सहन करता है इसे ‘पारतन्त्र्य’ कहते हैं। भक्त यह सोचता है कि आत्मा ज्ञानमय है उसकी स्वतन्त्र सत्ता नहीं है इसलिये वह भगवान के लिये ही जीता है और उसके आधीन है।^४ वैष्णव बहुधा एकात्मिक कहे गये हैं और गलती से उन्हें एकेश्वरवादी कहा गया है। किन्तु एकात्मिक-विशेष सम्पूर्ण शरणागति का भाव और भगवान् में बिना हिचकिचाये अवलम्बन ग्रहण करने से है जो भगवान् में सभी प्रकार की प्रतिकूल परिस्थितियों के समय में भी पूर्ण विश्राम रखता है। भक्त का हृदय भगवान् की उपस्थिति से हृत्पूर्ण हो जाता है भगवान् उसकी इन्द्रियाँ इच्छा भाव अथ अनुभव को चेतना देते हैं। जिस पूणता से भक्त भगवान् का अपने सारे व्यवहार विचार और विश्व के समस्त पदार्थों में अनुभव करता है वह भाव उसे उस लोक में ले जाता है जहाँ सासारिक भावनाएँ—वर वृष्णा, ईर्ष्या धिक्कार आदि सब

^१ अन यसाये स्वामीष्ट महा विश्वास पूर्वकम् ।

तद् एकोपायता याञ्चा प्रपत्ति शरणागति ।

—अष्टांगरहस्याधिवरण पृ० ३ ।

रामानुज गद्यत्रयम् अथ में कहते हैं कि मन की ऐसी याचना अपने पाप, भ्रष्टियाँ एवं अपराध का स्वीकारने पर भी रहती है, भक्त यह समझता है कि वह भगवान् का निराधार दास है और वह उसकी कृपा से तारने का बहुत उत्सुक है देखा शरणागति मसम् गद्यत्रयम् में, पृ० ५२-५४ ।

^२ यह प्रपत्ति नैष्ठिकम् शब्द से जाना गया है (अष्टांग रहस्याधिवरण पृ० ३-७) इससे उपरोक्त लण्ड की बंदर और कपोत की कहानी से तुलना करो ।

^३ यहाँ स्वामी गान् को जबरदस्ती इस अथ में लिया गया है स्वम् अपना स्वयं का ।

^४ ज्ञानमयो हि आत्मा नेपा हि परमात्मन इति ज्ञानानन्दमया ज्ञानन दगुणक सन् स्वरूप भगवदाधीन ॥ तदथमेव तिष्ठतीति ज्ञात्याज्यतिष्ठत इति यद् एतद् तद् अप्राप्तत्वम् ।

—अष्टांग रहस्याधिवरण पृ० ११ ।

निस्तार हो जाते हैं। भगवान् की उपस्थिति में भक्त ससार के समस्त जीवा की धार दया और मैत्री भाव से भर जाता है।^१ भक्त का आचार्य से दीक्षा लेनी पड़ती नहीं है जिसके सामने उसे अपने की सब बानें बह देनी चाहिएँ और अपना सब कुछ गुरु का भरण कर देना चाहिये तब ही वह अपने को विष्णु का दास मान सकता है।^२ उसे तात्त्विक दृष्टि से यह समझना आवश्यक है कि जीव और जगत् विष्णु के अधीन है।^३ उसे यह तात्त्विक ज्ञान हाना चाहिए कि जीव और जगत् सबका भगवान् पर आश्रित हैं ऐसी मायता का भय यह हाता है कि भगवान् हमारी इन्द्रियों के व्यापार में उपस्थित हैं जिससे इन्द्रियाँ पूरे नियंत्रण में आ सकती हैं। इन व्यापारों में भी भगवान् की उपस्थिति है इस अनुभव से भक्त नित्य वीर बनकर इन्द्रियाँ के प्रलाभना से दूर हो जाता है।^४ वेद और शास्त्रोक्त धर्म निम्न स्तर के सागों के लिए हैं जिन्होंने अपने का भगवान् में पूरा समर्पण कर दिया है उन्हें वे साधारण धर्म जो प्रत्येक का पालन करने पड़ते हैं मानना आवश्यक नहीं होता। ऐसे साग भगवान् की सहज कृपा से मुक्त हो जाते हैं और शास्त्रोक्त धर्म पालन न करने पर भी उन सबका फल का पाते हैं।^५ उसे सबका अपना नुस्खिया का भान रहता है पर दूसरा के दाप नहीं देखता।

^१ इमं गुणं का नित्यं रमिष्यन् ब्रह्मा है।

^२ परमैकात्म्यं का आ पाच सम्स्कार करन हात हैं व य हैं -

ताप पीण्डस तथा नाम मन्त्रा यागश्च पचम

धर्मा त पच सम्स्कारा परमैकात्म्यं इत्यथ ।

-बही पृ० १५ ।

^३ इसे सयध नानित्वम् कहा है। सब कुछ ईश्वर के लिए है इस शेष भूतत्वम् कहा है। वही, १८। इससे यही अर्थ प्रगट होता है कि भक्त भगवान् का दास है, वह उसका प्रियजना के लिए ही जीवन जिए जीव और जगत् भगवान् में अग्न रूप से आश्रित है और उससे सभी प्रकार से संचालित हैं, वह तात्त्विक निचार से मानव मात्र की सेवा एवं भगवत् सेवा सहज ही अनुमति हाती है इसे गेय वृत्तिपरत्वम् कहा है।

-बही, पृ० १६ २० ।

^४ इसे नित्यभूतत्वम् कहा है।

^५ ज्ञान निष्ठा विरक्तो वा मद भक्ता ज्ञानपक्षक ।

सलिमान् आश्रमान् त्यक्त्वा चरेत् अविविध्या इर ।

इत्येवम् ईपरं त्रयं विनिमुक्तं सन भगवन्निर्हेतुकं कटाग्न एव मोक्षापाय इति तिष्ठति सलु साधिकारी सकल धमाणाम् अवश्यो भवति अष्टादश रहस्याय विवरण पृ० २३ । शास्त्रोक्त धर्म त्याग कर भगवान् की भक्ति को 'अविविध गोचर' कहा है। इस ग्रन्थ के अर्थ खण्ड में रामानुज माधव का इस प्रकार वणन करते हैं। मोक्ष यह निश्चय है कि ज्ञान, भानन्द और भक्ति में भगवान् इस लोक और

वह उनके साथ लगभग अथे जैसा व्यवहार करता है। वह तो इसी विचार में मस्त रहता है कि उसके सारे काम भगवान् के अधीन हैं। उसके लिए कोई भाग नहीं है क्योंकि वह अनुभव करता है कि भगवान् ही इन्द्रियो द्वारा सारे भाग भोगता है।^१

✓ 'अष्टांग भेद निणय' में कहा है कि आलवारा के मतानुसार मुक्ति में भगवान् अपनी त्वाई हुई वस्तु (आत्मा) पाते हैं या मुक्ति भगवान् की असीम दासता है इसलिए मुक्ति भगवान् के लिए अथ रखती है भक्त के लिए नहीं। दास की सेवा केवल भगवान् की दासता के लिए है। इसलिए भक्त का यहाँ कोई स्वाध नहीं है।^२ आर्गीयसा के मतानुसार, यद्यपि मुक्ति मुख्यतः भगवान् के लिए ही है ता भी वह साथ ही साथ भक्ताथ भी है क्योंकि भक्त भगवान् का दास बनकर अत्यंत आनन्द का अनुभव करता है। स्वामी अपनी त्वाई हुई वस्तु वापस पा जाते हैं यह दृष्टांत ठीक नहीं बैठता क्योंकि मनुष्य जानमय है और भगवान् का दास बनने के अनुभव से उसके दुःख दूर हो जाते हैं। यद्यपि भक्त समर्पण भाव से अपने कर्मों के फल को त्याग देता है तो भी वह भगवान् की दासता पाकर सुखी है और साथ ही साथ ब्रह्मानुभूति का आनन्द भी प्राप्त करता है। इस प्रकार उपासक (जान मार्गी) ब्रह्मज्ञान एवं भगवान् की दासता को पाते हैं और जो प्रपत्ति भाग का कारण करते हैं वे भी ब्रह्मज्ञान और भगवान् की दासता पाते हैं। मुक्तावस्था की स्थिति में, भगवत् प्राप्ति के भिन्न भागों को अपने सारे सारे को भी अंतर नहीं आता।^३ पुनः आलवारा मत में आशुक्त चार मार्गों, धर्म पालन, तात्त्विक ज्ञान भगवत् भक्ति और गुरु भक्ति के अतिरिक्त पाँचवाँ भाग

परलाभ के समस्त पदार्थों से प्रतीत है। मुक्ति के लिए भगवान् की कारण लेना मुमुक्षुत्व कहा है। रामानुज का अविधि गोचर सम्बन्धी विचार रामानुज द्वारा माध्य में इसी विषय पर उनके अनुयायियों की व्याख्या से विरोध पैदा करता है। हो सकता है उनके विचारों में परिवर्तन हुआ हो। यहाँ पर दिए विचार उस समय के हैं जब वे आलवारा से प्रभावित थे।

१ इसे पराकाष्ठत्व कहा है (वही २३-२४) भूति का भगवान् की प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति है ऐसा मानकर पूजा करना उपाय स्वरूप जान कहा है। सासारिक पदार्थों से विरक्ति और भगवत्प्रेम से परिप्लावित हो जाना है और भगवान् ही जीवन का श्रेष्ठ विग्रह है इसे आत्मारामत्व कहा है।

२ फल मोक्षरूप तद् भगवत् एवं न स्वाधम् यथा प्रणष्ट दृष्ट द्रव्यलामो द्रव्यवन् एवं न द्रव्यस्य, तथा मोक्ष फल च स्वामिन एवं न मुक्तस्य, यद् वा फल कर्तव्यं तत् पराध मेव न स्वाधम्, परतत्र दत्ताकृत कैवय स्वतत्र स्वाभ्यस मेव।

—अष्टांग भेद निणय, पृ० २।

३ वही पृ० ३।

‘प्रपत्ति’ है। किन्तु आर्गोयस ऐसा सोचते हैं कि ‘प्रपत्ति’ के सिवाय केवल एक ही दूसरा माग भगवत् प्राप्ति का है और वह भक्तियोग है। रामानुज और उनके अनुयायी ऐसा मानते हैं कि पान और कम योग भक्त शुद्धि ही करते हैं जो भक्तियोग की प्रारम्भिक भूमिका है। गुरु भक्ति का प्रपत्ति का एक प्रकार माना है, इस प्रकार भगवत् प्राप्ति के दो ही प्रकार हुए भक्तियोग और प्रपत्ति।¹

भाग, श्री वैष्णवा में श्री का बहुत महत्वपूर्ण स्थान है। किन्तु श्री वैष्णव संप्रदाय में तीन ही तत्वा का माना है इसलिए प्रश्न यह उठता है कि चित् अर्थात् और परमेश्वर में ‘श्री’ का क्या स्थान है। इस विषय पर पुराने संप्रदाय के प्रतिनिधि रम्य जामातु मुनि ने ‘तत्त्वदीप’ ग्रन्थ के आधार पर जीव का ही श्री कहा गया है इसलिए उसका स्वरूप छाया है।² अथ लोग का कहना है कि श्री’ सबव्यापी विष्णु ही है। भगवान् के प्रति वात्सल्य भाव का अर्थ, पुराने मतवादिया न यह लगाया है कि प्रेमी भक्त के दाप भी भगवान् को प्यारे हैं।³ पिछले मतवादी वात्सल्य के अर्थ में भक्त के दाप की ओर उदासीनता या उनकी झार अथा होना माना है। पुराने संप्रदाय वादिया ने भगवान् की दया का भगवान् का दूसरा के दुःख देख स्वयं दुःखी होना कहा है। पिछले संप्रदायवादी इसका अर्थ भगवान् की क्रियाशील सहानुभूति से करते हैं अर्थात् भगवान् दूसरों के दुःख न देख सकने से उन्हें मिटाने की इच्छा करते हैं।⁴

¹ भक्त प्रपत्ति व्यतिरिक्ता भक्तियाग एक एवति।

—वही, पृ० ४।

² वही, दूसरे पृष्ठ में ऐसा कहा है कि कुछ लोग के मतानुसार श्री नहीं किन्तु नारायण ही हमारे पाप दूर करते हैं, किन्तु दूसरे यह मानते हैं कि श्री द्वारा भी दूरस्थ रूप में पाप नष्ट किए जा सकते हैं या श्री ही विष्णु है इसलिए ऐसा हो सकता है। पुष्प ने सुगंध की तरह श्री का विष्णु से सग होने से वह भी पाप दूर करने में सहायक है।

—वही, पृ० ५।

सदस्या उपायत्वं भगवत् इव साक्षात् अभ्युपगमः।

वही।

³ यथा कामुक कामिन्या माचिन्धम् भोग्यतया स्वीकारोति तथा भगवान् आश्रित दोष स्वीकराति, इतरे तु वात्सल्य नाम दोषादशित्वम्।

—अष्टांग भेद निखण्ड, पृ० ६।

भाग्ये यह भी कहा है कि अगर भक्त प्रपत्ति माग ग्रहण करता है तो उसे श्रीरा की तरह अपने दोषों के लिए उतना दुःख नहीं उठाना पड़ता।

⁴ विकल्प का पहला अर्थ पर दुःख दुःखित्वम् दया है। दूसरा अर्थ स्वायं निरपेक्ष—‘पर दुःख सहिष्णुता दया है। ‘सर्व ता त्रिराकरणेच्छा। पहले विकल्प के अनुसार

प्रपत्ति जिसे 'यास भी कहते हैं, पुराने संप्रदाय वाला ने भगवान् की उसे खोजने वाला के प्रति निश्चेष्टता सज्ञा दी है या उसका तात्पर्य चित्त की उस अवस्था से है जिसमें भक्त अपने को केवल जीव ही समझता है पर तु दस पात्र में कोई भी ग्रहकार जैसी जटिल भावना जिससे व्यक्तिगत सत्ता उभरती है जागृत नहीं होती है। इसका अर्थ उस मानसिक अवस्था से भी हो सकता है जिसमें भक्त अपने का भगवान् जो हमारा अंतिम ध्येय है उसका सहायक मानता है और शास्त्राक्त कर्म के बधन का भार एक तरफ रखकर भगवान् पर ही अवलम्बन करता है^१ या अपने परम हित में एक ध्यान हा जाता है और इस अनुभव से हृष पूर्ण होता है कि भगवान् ही उसका जीवन का एक अर्थ है। सहज ही ऐसा व्यक्ति बिना स्व विरोध के शास्त्राक्त धर्म का अधिकारी नहीं हो सकता। जिस प्रकार एक अपराधी अपनी अपने पति के पास वापस जाकर निश्चेष्ट हा अपने पति पर समर्पण कर देती है और अपने का उस पर छोड़ देती है ठीक उसी प्रकार एक अधिकांशी भगवान् की तुलना में अपनी सही स्थिति जानते हुए भगवान् के प्रति समर्पण मात्र में स्थित रहता है।^२ अर्थ ऐसा साचते हैं कि प्रपत्ति के पांच अंग हैं (१) भगवान् ही केवल एक रक्षक है (२) वही हमारा ध्येय है (३) हमारी इच्छाओं का वही श्रेष्ठ विषय है (४) हम अपने को उस पर समर्पण कर छोड़ दें^३ और (५) भगवान् पर पूर्ण विश्वास सहित उच्च प्रायना भावना।

दुन पीडा करता है दूसर में प्रतिकूलता से उत्तजित होकर दया करने का इच्छा है जो भाव और सत्त्व के बीच की अवस्था है।

—बही, पृ० ६।

^१ प्रपत्तिर्नाम अनिवारणमात्रम् अचिद्-यावृत्तिमात्रम् वा श्रवित्वेन नेपत्वज्ञानमात्रम् वा परानेपतवर्तित्वपरिगृह्य या ध्यात्म्यज्ञानमात्रम् वा।

—बही, पृ० ६।

कुछ लोगों के अनुसार कोई उपराक्त परिभाषा प्रपत्ति हा सकती है।

अतो प्रतिपेधा शय समव इति कचित् मय्यति।

—बही।

^२ मत्पत पर तत्रस्य विराधत्वेन अनुष्ठानानुपपत्ते प्रत्युत अनुष्ठानातुरानय—व्यमुक्तम् श्री वचनभूषण चिरम अर्थ परया भाग्या कदाचित् भव सकाश प्रागत्य माम् अग्रीकुरु इति वाक्यवत् चेतनवृत्तप्रपत्तिरिति।

—बही, पृ० ६।

^३ दूसरे विकल्प में इसे इस प्रकार बताया है 'अनर्थ साध्ये स्वामीष्टे महा विश्वास पूर्वकम् तद् एकाऽप्रायता याञ्चा प्रपत्ति शरणागति। प्रपत्ति के ये पांच अंग हैं जो विशेष त्याग-यास या शरणागति नाम से जाने गए हैं (अष्टांग भेद, पृ० ६७) पहले और दूसरे विकल्प में भेद यह है कि पहले के अनुसार प्रपत्ति एक

कुछ लोग प्रपन्न उमे कहते हैं जिसने शालवार लिखित प्रबन्ध का पढा है । (अधीन प्रबन्ध प्रपन्न) कुछ ऐसा भी सोचते हैं कि केवल प्रबन्ध पढने से प्रपत्ति नहीं प्राप्ती न उसे प्रपन्न कहा जा सकता है । वे ऐसा साचते हैं कि प्रपन्न वही है जो कम पात्र और भक्तियाग के लम्बे मार्गों को नहीं अपनाता इसलिए इन मार्गों का महत्व नहीं देता । पुन पुराने सप्रदाय वाजे ऐसा मानते हैं कि जिसने प्रपत्ति का मार्ग ग्रहण किया है उसे शास्त्रोक्त धर्म और आश्रय धर्म का त्याग देना चाहिए क्योंकि गीता इस बात का समर्थन करती है । प्रपन्न का मर्म धर्मों का त्याग करके भगवान् की ही पराधीनता चाहिए । कुछ ऐसा भी मानते हैं कि जिसने प्रपत्ति मार्ग ग्रहण किया है उसे शास्त्रोक्त धर्म पालना चाहिए । पुन पुराने मनावलम्बी ऐसा साचते हैं कि ज्ञान मार्ग प्रपत्ति का विरोधी है क्योंकि प्रपत्ति में ज्ञान का निषेध है प्रपत्ति में केवल भगवान् में समर्पण भाव को माना है । धर्म और ज्ञान मार्ग में अन्तर होता है जो प्रपत्ति का विरोधी है । दूसरे ऐसा मानते हैं कि भगवान् में निष्ठात्मक समर्पण के भाव में भी अहंकार की भावना है इसलिए यह सोचना गलत है कि अहंकार के हान से ज्ञान और धर्म मार्ग का प्रपत्ति से सम्बन्ध ही सकता है । इस प्रकार तथाकथित अहंकार से हम केवल अपना आत्मा को ही सम्प्राप्त करते हैं न कि अहंकार की जो एक विकार है । पुन कुछ ऐसा भी साचते हैं कि जिन्होंने प्रपत्ति मार्ग अपनाया है उन्हें भी शास्त्रोक्त धर्म का पालन इसलिए करना चाहिए ताकि सामान्य एवं अपठ ज्ञान शास्त्रोक्त धर्म की अवगलना करने की भाँड न ले सकें अर्थात् प्रपत्ति मार्ग वाला भी लोक सग्रह के लिए शास्त्र धर्म भगवान् का आदेश होने के कारण भगवान् को प्रपन्न रखने के लिए प्रपत्ति मार्ग का अपनाने वाला भी मानन चाहिए (भगवत् प्रीत्यर्थम्) नहीं तो वह इसक लिए दायी रहगा ।

प्रपत्ति के सहायक तत्त्व इस प्रकार हैं (१) भगवान् के अनुकूल रहने का सकल (आनुकूल्यस्य सकल) (२) भगवान् की इच्छा के प्रतिबल कुछ न करने का सकल

मानसिक अवस्था है जो भगवान् के साथ हमारे सम्बन्ध के ज्ञान तक सीमित है और भगवान् की दृष्टि से भक्ता का भगवान् की आर इच्छा होने पर भगवान् का उक्त निश्चेष्ट स्वीकारना मात्र है (अनिवारण मात्रम्) । दूसरे विकल्प में प्रपत्ति भक्त का भगवान् में निश्चेष्ट समर्पण है और भगवान् का उक्त निष्पाधिक रक्षण करना है । इसलिए पहले मतानुसार जीवन स्वरूप के सच्चे ज्ञान का त्रिविध परिभाषा की है जिसमें से कोई भी एक प्रपत्ति कहा जा सकती है । पहली परिभाषा में ज्ञान का अज्ञ और दूसरी में ज्ञान के उपरान्त इच्छा के अज्ञ का समावेश होता है ।

वही, पृ० ८, ९ ।

(प्रातिभूत्यस्य धननम्) (३) पूर्ण विश्वास कि भगवान् हमारी रक्षा करेंगे (क्षिप्यतीति विश्वास) (४) रक्षक के रूप में उससे प्रापना (गोप्तृत्व वरणम्) (५) पूर्ण आत्म समर्पण (आत्म निक्षेप) (६) अपने प्रति दीन एवं असहाय भाव (कापण्यम्) । पुराने संप्रदाय वाले सोचते हैं कि जो प्रपत्ति माग ग्रहण करता है उसे पूर्ति करने के लिए कोई इच्छा नहीं रहती इसलिए वह ऊपर कहे सहायक तत्त्वों में अपनी रुचि के अनुसार किसी भी एक को ग्रहण कर सकता है । कोई ऐसा भी सोचते हैं कि जिसने प्रपत्ति माग अपना लिया है वह भी इच्छा से निता त मुक्त नहीं है क्योंकि वह भगवान् का दास बनने की इच्छा तो रखता ही है । यद्यपि वह अन्य किसी प्रकार की इच्छा पूर्ति नहीं चाहता किन्तु उपराक्त छ सहायक तत्त्वों का पालन उसके लिए भी अनिवार्य है ।

संप्रदाय के पुराने लोग सोचते हैं कि भगवान् ही मुक्ति का एक कारण है, प्रपत्ति नहीं । बाद के संप्रदाय के लोग भी सोचते हैं प्रपत्ति मुक्ति का गौण कारण है क्योंकि प्रपत्ति द्वारा ही भगवान् का कृपा वटाक्ष भक्ता को मुलभ होता है ।^१ पुन संप्रदाय के पुराने लोग कहते हैं कि प्रपत्ति माग वालों के लिए प्रायश्चित्त आवश्यक नहीं है क्योंकि भगवान् की कृपा समस्त पाप कम का निवारण कर देती है । बाद के लोगों का यह कहना है कि अगर प्रपत्ति मार्गी प्रायश्चित्त करने के लिए शारीरिक क्षमता रखता हो तो उसके लिए प्रायश्चित्त करना अनिवार्य है । पुराने मतवादियों के अनुसार यदि कोई श्लेच्छ भी आठ प्रकार की भक्ति से सम्पन्न है वह एक ब्राह्मण से अच्छा है और उसका सम्मान करना चाहिए । परवर्तियों का यह मत है कि निम्न जाति के भक्त को योग्य ज्ञान देना चाहिए किन्तु वह ब्राह्मण की बराबरी नहीं कर सकता । अणु रूप जीव का भगवान् द्वारा व्याप्त होने के विषय में पुराने लोगों का यह विश्वास है कि भगवान् अपनी शक्ति द्वारा जीव में प्रवेश कर सकते हैं । परवर्ती ऐसा कहते हैं कि इस प्रकार की 'याति केवल बाह्य है । भगवान् के लिए जीव में प्रवेश करना अशक्य है ।^२ कवच के विषय में पुराने लोग कहते हैं कि वह स्वस्वरूप का ज्ञान है जो इस कक्षा पर पहुँच जाता है उसे वहाँ नित्यता और अमरता की परमावस्था प्राप्त हो जाती है । परवर्ती कहते हैं जिने स्वस्वरूप की पहचान है उसे इस साधन से अमरत्व नहीं मिलता क्योंकि स्वस्वरूप का ज्ञान का अर्थ यह नहीं है कि उसे भगवान् के सम्बन्ध में अपने स्वरूप का पूर्ण ज्ञान हो गया है । उसे यही अनुभव हागा कि वह उच्च लोक में गतिमान है तथा अन्त में भगवान् के घाम वकुण्ठ में पहुँच जाएगा वहाँ

^१ अष्टांग भेद निणय पृ० १० ।

^२ अष्टांग भेद निणय पृ० १२ । इस मत का समर्थन वरदाचार्य की 'अधिकरण चिन्तामणि' ने किया है ।

उसे भगवान् का दास स्वीकार कर लिया जाएगा । इस स्थिति को नित्य माना जा सकता है ।^१

^१ विवाद के १८ विषय जो यहाँ समझाए गए हैं उनका संग्रह पुराने लोपा के मतानुसार अष्टांग भेद निरूपण में निम्न किया गया है ।
भेदा स्वामी कृपा, फलाय गतिषु श्री व्याप्युपायत्वयो
तद् वात्सल्य दया निरुक्ति वचसो यसि चतत् कर्त्तरि ।
मम त्याग विरोधयोर स्वविहिते यासाग हेतुत्वयो
प्रायश्चित्त विधी तदीय भजनेऽनुव्याप्ति कैवल्ययो ॥

विशिष्टाद्वैत संप्रदाय का ऐतिहासिक एवं साहित्यिक सर्वेक्षण

अर्गीयसू, नाथमुनि से लेकर रामानुज तक

ए० गांधि दाशाय ने अनेक पुरानी पुस्तिका के आधार पर 'भ्रातृहारो का पवित्र जीवन' नामक एक ग्रंथ लिखा है।^१ भ्रातृहारो की रचनाएँ सामान्यतः तीन रहस्यों में बाँटी जा सकती हैं जो तिरमय चुरुवकु द्वय चुरुवकु और परम शाक्त चुरुवकु हैं। इन तीनों रहस्यों पर उत्तरकाल में बैकटनाथ राघवाचार्य आदि विख्यात व्यक्तियों ने लिखा है। इन उत्तरकालीन लेखकों के अनुसार इन रहस्यों का सक्षिप्त वर्णन यथा स्थान दिया जाएगा क्योंकि इस ग्रंथ की क्षेत्र मर्यादा में भ्रातृहारो का जीवन विस्तृत रूप से देना अशक्य है। सत्त चरित सप्तक भ्रातृहार और अर्गीयमा में यह भेद करते हैं कि भ्रातृहार इश्वर प्रेरित थे और अर्गीयमा की ईश्वरीय प्रेरणा विद्वत्ता एवं पांडित्य से प्रभावित थी। अर्गीयमा के नाम नाथमुनि से प्रारम्भ होने हैं। इनका समय निर्दिष्ट करने में कुछ कठिनाई आती है। 'गुरु परम्परा' दिव्य सूरि चरित और प्रपन्नामृत का मत है कि नाथ मुनि नाम्मालवार या शठकाप या करिमारन कहलाते थे उनके या शायद उनके शिष्य मथुर का विचारवार के प्रत्यक्ष सम्पर्क में थे। इस प्रकार प्रपन्नामृत का कहना है कि नाथ मुनि का जन्म य चौस देश के वीर नारायण गाँव में हुआ था। उनके पिता का नाम ईश्वर भट्ट था तथा उनके पुत्र ईश्वर मुनि थे।^२ वे लम्बी यात्रा पर गए जिसमें उन्होंने मथुरा, ब्रह्मवर्त, हरिद्वार

- ^१ (१) 'दिव्य सूरि चरित' (प्रपन्नामृत से पुराना ग्रंथ जिसमें प्रपन्नामृत का उल्लेख है) गुरुद वाहन पंडित वृत्त जो रामानुज के समकालीन एवं उनके शिष्य थे।
- (२) 'प्रपन्नामृत' अनन्त सूरि वृत्त जो गल रंगेश गुरु के शिष्य थे। (३) प्रबंध सार बैकटनाथ कृत (४) 'उपदेश रत्नमाला' रम्यजामातृ महामुनि कृत जो बरवर मुनि या परिय जीवार या मणवाल मामुनि नाम से भी जाने जाते थे। (५) गुरु परम्परा प्रभावक पिम्ब अरगीय परमाल जीवार कृत और (६) पञ्चहन्त विलवन्।
- ^२ ऐसा कहा जाता है कि वे गठकाप या शठ मण्य के कुल में हुए थे। उनका दूसरा नाम श्री रगनाथ था। —चतुस्तारी का परिचय देखा—आनन्द प्रेस, मद्रास पृ० ३।

और बंगाल और पुरी इत्यादि उत्तर देशों का तीर्थ किया। घर पर वापस आकर उन्होंने यह पाया कि कुछ श्री वैष्णव जा राजगोपाल मंदिर में पश्चिम से आए थे वे परिमार्जन कर रहे १० पद गाते थे। नाथमुनि ने उन्हें सुना और यह सोचा कि वे कोई बृहत् ग्रंथ के अंश हैं इसलिए उन्होंने उनका संग्रह करने का विचार किया। वे कुम्भ का गए और भगवान की प्रेरणा में ताम्रपर्णी के तट पर कुरवा की ओर बढ़ गए जहाँ नाम्मालवार के शिष्य मधुर कवियारवार से भेंट हुई और उनसे पूछा कि नाम्मालवार रचित श्लोक उपलब्ध हैं या नहीं मधुर कवियारवार ने उनसे कहा कि गीता का एक बृहत् ग्रंथ लिखकर और उसे उसका पाठ कराके नाम्मालवार ने मुक्ति पायी। इसलिए यह ग्रंथ लोग के जानने में आया। आसपास के लोगों को यह गलतफहमी थी कि इस ग्रंथ का अन्वय वेदघम विरुद्ध है। इसलिए उन्होंने उसे ताम्रपर्णी में फेंक दिया। इस ग्रंथ का एक ही पन्ना जिसमें दस श्लोक थे एक आदमी के हाथ लगा। उसने उसे सराह कर गाया। इस प्रकार केवल दस गीत ही बच गए। नाथमुनि ने नाम्मालवार की आराधना में मधुर कवि चारवार रचित एक पद का १२ हजार बार पाठ किया। जिसका फलस्वरूप नाम्मालवार ने पूरे ग्रंथ का प्रयोजन प्रकट कर लिया। जब नाथमुनि सारे पद को जानना चाहते थे तब उन्हें एक कारीगर के पास जाने का कहा गया जो समस्त पदों को प्रगट करने के लिए नाम्मालवार से प्रेरित हुआ था। इस प्रकार नाथमुनि ने उस कारीगर से नाम्मालवार रचित पूरा ग्रंथ पा लिया। उन्होंने फिर उसे अपने शिष्य पुण्डरीकाक्ष को दिया, पुण्डरीकाक्ष ने उसे अपने शिष्य राम मिश्र को दिया, राम मिश्र ने यामुन को, यामुन ने गोष्ठीपूरा को, गोष्ठीपूरा ने अपनी पुत्री देविका श्री को दिया। नाथमुनि ने इन पदों का संग्रह किया और अपने दा भतीजे भेलयागतालवार और किलेयगतालवार की सहायता से उसे बर्दिक पद्धति से संगीत का रूप दिया। इसके बाद ये पद मंदिरों में गाए जाने लग गए और इन्हें तामिल वेद के रूप में मान्यता प्राप्त हुई।^१ किंतु प्राचीनतम गुरु परम्परा और दिव्य सूरि चरित' कहते हैं कि नाथ मुनि ने नाम्मालवार का ग्रंथ उनसे साक्षात् पाया। उत्तरकालीन श्री वैष्णवों के मत में आलवारों की प्राचीनता के साथ इस कथन का मेल नहीं बैठता और उन्होंने यह माना कि मधुर कवियारवार नाम्मालवार के साक्षात् शिष्य नहीं थे और नाथमुनि ३०० साल तक जीते रहे। किंतु पहले हमने जसा पाया है, यदि नाम्मालवार का समय नवमी शताब्दी रखा जाय तो उपरोक्त मान्यता की स्वीकृति आवश्यक नहीं है। गोपीनाथ राउ भी दसवीं शताब्दी के मध्य भाग के एक संस्कृत शिलालेख का उल्लेख करते हैं जिसके अनुसार उक्त पदों का रचयिता श्रीनाथ का शिष्य था। अगर यह श्रीनाथ और नाथमुनि एक ही व्यक्ति हैं तो नाथमुनि का समय दसवीं शताब्दी में मानना सही है। उनसे ११

^१ प्रपञ्चामृत अध्याय १०६ और १०७।

गिष्य थे जिनमें पुण्डरीकाक्ष कुरकानाथ और श्रीकृष्ण लक्ष्मीनाथ प्रमुख थे। उन्होंने तीन ग्रंथ लिखे, 'याय तत्त्व पुरुष निष्णय और योग-रहस्य'।^१ नाथमुनि को एक महान् योगी भी बताया है वे अष्टांग योग द्वारा योग साधना करते थे।^२ प्रपन्नामृत का कहना है कि उन्होंने आगम नगर में (सम्भवतः गमेरकोटुपोडपुरम्) में योग समाधि ली। गोपीनाथ का कहना है कि उनकी इस नगर में मृत्यु नहीं हो सकती क्योंकि राजेन्द्र चोल ने जो गमेरकोण्ड सौल भी कहलाते थे, इस नगर को १०२४ के पहले नहीं बसाया था जो [नाथमुनि के समय के बाद होना चाहिए। नाथमुनि सम्भवतः परात्तक चोल प्रथम के राज्य में रहे होंगे और सम्भवतः परात्तक चोल द्वितीय के राज्य के पहले, या उनके राज्य में उनकी मृत्यु हुई होगी अर्थात् वे मध्य दसवीं शताब्दी के ७० या ८० तक रहे होंगे। उन्होंने उत्तर भारत की लम्बी यात्रा की, मथुरा, धुवावन द्वारका और पुरी के तीर्थ किए। नाथमुनि के शिष्य श्रीकृष्ण लक्ष्मीनाथ ने प्रपत्ति के सिद्धांत पर एक बहत् ग्रंथ लिखा है। वे कृष्णमगल नामक स्थान में जन्मे थे। वे वेद में निपुण और वेदांत के विशेषज्ञ थे और वे अष्टवे मत्त थे जो सतत् विष्णु नाम का सकीर्तन करते रहते थे। (विष्णु नाम सकीर्तन रत)। वे बहुधा मग्न रहते थे और अपने ऊपर फेंके हुए मग्न पर जीवित रहते थे। सत चरित लेखकों का कहना है कि वे मंदिर की मूर्ति में प्रविष्ट हुए और भगवान् से एकाकार हो गए। पुण्डरीकाक्ष उग्र्य कोण्डार ने कुरकानाथ के चरित्र पर महान् प्रभाव डाला जो ऐसा माना जाता है वे मत्त में योग समाधि लेकर मर गए। राम मिथ सोग व कुल्य नामक नगर में एक ब्राह्मण कुल में जन्मे थे और वे पुण्डरीकाक्ष के शिष्य थे। पुण्डरीकाक्ष की पत्नी का नाम अण्डाल था। पुण्डरीकाक्ष ने राम मिथ से (मनवकल लम्बेज)

^१ वैकटनाथ 'याय तत्त्व का 'याय परिशुद्धि में उल्लेख करते हैं (पृ० १३) जिसमें गौतम ने 'याय सूत्रा की टीका और खडन किया है। भगवान् नाथमुनि मिथ्याय तत्त्व समाह्वया भवधीर्याक्षपादादीन 'यवधि 'याय पद्धति।

—यायपरिशुद्धि, पृ० १२।

^२ अष्टांग योग की साधना नाथमुनि के लिए नहीं थी। तिरुमरि त्रि पीरान का वर्णन करते, प्रपन्नामृत का कहना है कि वे पहले शिव मत्त थे और उन्होंने तामिल भाषा में शैव सिद्धांत पर कई ग्रंथ लिखे। किंतु पश्चात् सत महाप ने उन्हें वैष्णव सम्प्रदाय की दीक्षा दी। तब उन्होंने वैष्णव धर्म पर कई ग्रंथ रचे। भक्तिसार ने भी एक पाण्डित्य पूर्ण ग्रंथ लिखा, जो तत्त्वावधारण कहा जाता है इसमें विरोधी मत का खडन किया गया है। भक्तिसार भी अष्टांग योग करते थे और ग्रंथ भारतीय दशन में निपुण थे। भक्तिसार के कलिहृष्ण नाम का एक शिष्य था। उन्होंने विष्णु की आराधना में कई अतीव सुंदर पद्य लिखे। कुल शेखर पेस्माल ने भी अष्टांग योग का अभ्यास किया था ऐसा कहा जाता है।

उसे जो कुछ सिखाया गया था वह यामुन को सिखाने का आदेश दिया। किन्तु, यामुन पुण्डरीकाक्ष के समय में जन्मे नहीं थे। पुण्डरीकाक्ष ने नाथमुनि के विषय में पुरानी भविष्यवाणी के आधार पर उनके जन्म के बारे में भविष्यवाणी की थी। राम मिश्र के यामुन के प्रतिरिक्त चार शिष्य थे जिनमें लक्ष्मी प्रमुख थी।^१ वह श्रीराम में रहते थे और वेदांत का उपदेश देते थे।

यामुनाचार्य, जो भालवादार भी कहलाते थे वे ईश्वर मुनि के पुत्र और नाथ मुनि के पौत्र थे और ई० स० ६१८ में सम्भवतः जन्मे थे और ई० स० १०८० में स्वयंभूमि पहुँचे ऐसा कहा जाता है। उन्होंने राम मिश्र से वेदाध्ययन किया, विवाद में उनकी बड़ी श्वांति थी।^२ राजा होने पर उनका विवाह किया गया और उनके दो पुत्र वरगंग और हनुमण हुए, उन्होंने लम्बे काल तक वैभवपूर्ण जीवन बिताया और राम मिश्र को भूल गए। किन्तु राम मिश्र बड़ी कठिनाई से उनके पास पहुँचे और उन्हें भगवत् गीता का अध्ययन कराने का मौका लिया जिससे उनमें विरक्ति उत्पन्न हुई। वे फिर राममिश्र के साथ ही श्रीराम गए और सब कुछ त्याग कर एक महान् भक्त हो गए।^३ राम मिश्र का अंतिम उपदेश उन्हें यह था कि वे कुरुक्षेत्र (कुरुक्षेत्र-अर्णव) के पास जाएँ और उनसे अष्टांग योग सीखें जो नाथमुनि ने यामुन के लिए

^१ (१) तवत्तुवक भरसु नम्बी (२) गोमय त्तुत तिरुविन्नगरअर्णवन् (३) सिरुप पुल्लुर-उदय पिल्लै (४) बगी पुरत्तच्छी।

—देखो गोविन्दाचार्य द्वारा रामानुज की जीवनी, पृ० १४।

^२ प्रपन्नामृत में यामुन के शास्त्राचार्य के बारे में जब वे १२ साल के थे, एक कहानी है। वहाँ के राजदरबार में एक पंडित अर्क के भलवन नाम के थे जिनका शास्त्राचार्य के नाम था। यामुन ने उन्हें खुले दरबार में चुनौती देकर परास्त किया। उन्हें आधा राज्य इनाम में दिया गया। वे युवाकाल में बड़े अभिमानी थे ऐसा पता प्रपन्नामृत के शब्दों से प्रतीत होता है। चुनौती के शब्द हैं—

भार्गवादाद्वि कथा चरण कितलम यात धनोपकठाद्
भारक्षी नीत सीता मुख कमल समुल्लासहेतोश्च सेता ॥
भा च प्राच्य प्रतीच्य क्षितिधर युग तदक चद्रावतसान
मीमांसाशास्त्रयुग्मश्चमविमल मनामृगयताम् माट्लोऽय ॥

—अध्याय ३।

^३ प्रपन्नामृत में एक कथा है कि जब यामुन राजा बन गए और किसी से नहीं मिलते थे तब राममिश्र का चिन्ता हुई कि वे किस प्रकार गुरु आदेश को पालन कर यामुन को भक्ति भाग की शिक्षा दें। वे यामुन के रसोइए के पास गए और छ मास तक भक्त शक्त नाम की सच्ची यामुन को भेंट करते रहे जो उन्हें पसंद आई। छ

उनके पास छोड़ा था। यामुन के अनेक शिष्य थे जिनमें २१ मुख्य माने गए हैं। उनमें से महापूण भारद्वाज मात्र के थे, और उनके पुण्डरीकाक्ष नाम का एक पुत्र और अत्तुतयी नाम की एक पुत्री थी। दूसरा शिष्य श्री शलपूण था जो ताताचाय नाम से भी जाना जाता था।^१ एक अन्य शिष्य गोष्ठीपूण पाण्ड्य देश में जन्मा था, वहाँ श्री मधुरा नामक नगर में यामुन के एक दूसरे शिष्य ने भी जन्म लिया जिसका नाम मालाघर था। पाण्ड्य देश के मरनेर नगर में द्यूद्र जाति का मरनेर नाम्नी हुआ था। दूसरा द्यूद्र जाति का शिष्य पुनमल्लि में जन्मा था। यामुन अपने शिष्यों को वैष्णव संप्रदाय के पाँचो सत्कारों की दीक्षा देते थे। उन्होंने चोल देश के राजा एवं रानी को भी इस संप्रदाय की दीक्षा दी थी और उनका राज्य श्री रगम् के रगनाथ की सेवा में भेंट करा दिया था। श्री शनपूण या भूरि श्री शलपूण या महापूण के दो पुत्र, दो पुत्री और दो बहनें थी। ज्येष्ठ बहन कार्तिमती केशव यज्वन का व्याही थी जो रामानुज के पिता, भ्रासुरि केशव भी कहलाते थे। दूसरी बहन द्युतिमति, कम लाक्ष्य भट्ट की व्याही थी, जिनके गोविंद नाम का पुत्र हुआ। कुरेश जिनका रामानुज से बड़ा सम्पर्क रहा, वे अनन्त भट्ट और महादेवी की सत्तान थे। यही कुरेश अनन्ताचाय के पिता थे, जिन्होंने 'प्रपन्नामृत' ग्रंथ लिखा था।^२ दाशरथि, वाघुल गोत्रीय अनन्त दाक्षित और लक्ष्मी के पुत्र थे। दाशरथि के कड्डनाथ नाम का पुत्र जिसे रामानुज दास भी कहते हैं। वे सब रामानुज के साथी हैं जिनके ७४ मुख्य शिष्य थे।

यामुन का नाम्नालवार के ग्रंथों से बहुत प्रेम था जिनके सिद्धांत उन्होंने लोगों को समझाए। यामुन ने ६ ग्रंथ रचे थे। (१) स्तोत्र रत्नम् वरदराज की स्तुति में (२) चतुश्लोकी (३) आगम प्रामाण्य (४) सिद्धि त्रय (५) गीताय सग्रह (६) महापुरुष निणय।^३ इनमें से 'सिद्धि त्रय' बहुत महत्वपूर्ण हैं। इस ग्रंथ का यामुन विषयक खण्ड लगभग पूरी तीर से सिद्धि त्रय के आधार पर लिखा गया है। आगम

मास बाद राजा ने जब पूछा कि यह अनोखी तरकारी उसकी रसोई में कैसे आई तो राममिश्र चार दिन तक नहीं आए और रगनाथ की स्तुति करते रहे और पूछते रहे कि वे यामुन के पास किस प्रकार जाएँ। इस दरम्यान यामुन की वह तरकारी नहीं मिली और उन्होंने रसोई से, यामुन जब वह रसोई में आए तब उन्हें लाने को कहा। इस प्रकार राममिश्र यामुन के पास पहुँचे।

^१ प्रपन्नामृत, अ० ११२, पृ० ४४०।

^२ प्रपन्नामृत अ० १५० पृ० ४५०। अनन्ताचाय जो अनन्त सूरि भी कहलाते थे वे शैलरंगेश गुरु के शिष्य थे। वे रम्य जामातृ महामुनि का आदर करते थे।

^३ देखो—वैकटनाथ कृत गीताय सग्रह रक्षा।

प्राप्त्यर्थ म पंचरात्र साहित्य की प्राचीनता और निर्विवाद प्रमाणिकता स्थापित करने का प्रयत्न किया है जो श्री वष्णुदा की सहिता है। स्नात्र रत्नम्, चतुश्लोकी और गीताय सग्रह पर अनेक लोगों ने टीकाएँ लिखी हैं, जिनमें वैकुण्ठनाथ की टीका बहुत महत्व की है।^१ स्वात रत्नम् में ६५ पद हैं जिनमें यामुन ने भगवान् के सौंदर्य का वर्णन किया है जैसाकि पुराणों में बताया है। वे भगवान् के सामने अपने पाप और दोष, नुटिया और भवगुणा के महान् क्लेश का स्वीकारते हैं और उनके लिए क्षमा-याचना करते हैं। वे वर्णन करते हैं भगवान् अथ देवताग्रा से उत्कृष्ट और लोकोत्तर हैं ही वे सर्वश्रेष्ठ नियामक और विश्व के धारक हैं। संपूर्ण शरणागति का वर्णन करते हुए कहते हैं कि वे उनकी कृपा पर ही पूर्णतः आश्रित हैं। अगर भगवान् की दया और कृपा इतनी महान है तो उनके जैसा पापी और अमागा और कोई उनकी दया का पात्र नहीं हो सकता। अगर पापी नहीं तरता तो भगवान् की कृपा निरयक है। भगवान् का, अपने का दयावान अनुभव करने के लिए पापी की आवश्यकता है। यामुन आगे जाकर वर्णन करते हैं कि किस प्रकार सबस्व छोड़कर उनका मन भगवान् के प्रति प्रगाढ़ रूप से आकर्षित होता है तथा वे अपनी नितांत, निराश्रयता एवं पूर्ण आत्मसमर्पण का वर्णन करते हैं।^२ भक्त भगवान् के मिलन में विलम्ब सहन नहीं कर सकता और उनसे मिलने का अधीर होता है। उसे यह असीम दुःख देता है कि भगवान् उस पर अनेकानेक सुख बरसा कर उस अपने से दूर रखते हैं। श्लोको का मूल स्वर प्रपत्ति की अभिव्यक्ति है वैकुण्ठनाथ ने इसे अपनी टीका में बहुत ही स्पष्ट रूप से बताया है। यह कहा जाता है कि इन्हीं श्लोको को पढ़कर रामानुज यामुन के प्रति बहुत आकर्षित हुए थे। चतु श्लोकी में श्री या लक्ष्मी की स्तुति में केवल चार श्लोक ही हैं।^३

^१ वैकुण्ठनाथ कृत चतुश्लोकी की टीका 'रहस्य रक्षा' कहलाती है और स्तोत्र की टीका का भी वही नाम है तथा 'गीताय सग्रह' की टीका 'गीताय सग्रह रक्षा' नाम से जानी गई है।

^२ स्तोत्र रत्नम् के दो पद नमूने के तौर पर यहाँ उद्धृत करते हैं —

न धम निष्ठोऽस्मि न चात्म वेदी न भक्ति मासवच्चरवारविदे ।

अकिंचनो नायगति शरण्य त्वत्पादमूल शरण प्रपद्ये ॥ —श्लोक २२

न निदिशतम वम तदस्ति लोके,

सहस्रान्गो यथा मया व्यवायि

सोऽह विपाकावसरे मुकुन्द

अन्दामि सम्पत्यगतिस्त्वाम्ने

—श्लोक २३ ।

^३ वैकुण्ठनाथ चतुश्लोकी की टीका में वैष्णव धर्म के अनुसार लक्ष्मी की स्थिति पर विवेचना करते हैं। लक्ष्मी की नारायण से एक पृथक् सत्ता है किन्तु वह हमेशा

गीत सग्रह में यामुन कहते हैं कि भक्ति ही जीवन के उच्च ध्येय को पाने का अंतिम साधन है जो शास्त्रोक्त धर्म पालन एवं स्व धर्म के ज्ञान से उत्पन्न होती है ।^१ यामुन के मतानुसार गीता में योग को भक्ति योग कहा है । इसलिए गीता का अंतिम ध्येय, श्रेष्ठ साध्य रूप में भक्ति का महत्त्व प्रतिपादन करना है, जिससे लिए शास्त्रोक्त धर्म पालन करना तथा भगवान् सवया आश्रित आत्मा की सही आध्यात्मिक प्रकृति का ज्ञान एक प्रारम्भिक भूमिका है ।

प्रपन्नामृत में कहा है कि यामुन रामानुज की भेंट करने को उत्सुक थे किन्तु जब रामानुज उनसे मिलने आए वे उससे पहले ही मर गए । रामानुज उनके अत्येष्टि कम में ही शामिल हो सके ।

रामानुज^२

पहले कहा जा चुका है कि यामुन के शिष्य महापूण (नम्बी) के दो बहनें कातीमति और द्युतिमति थीं, पहली केशव यज्वन या भूतापुरी के भ्रासुरी केशव से ब्याही थी और दूसरी कमलाक्ष भट्ट से ब्याही थी । रामानुज (इलयपेरुमाल) केशव यज्वन के पुत्र ई० स० १०१७ में जन्मे थे । उन्होंने अपनी माता की बहिन के पुत्र

उनकी सह्यामिनी है । वे उन सब विचारों का खण्डन करते हैं जो लक्ष्मी को नारायण का एक अंश मानते हैं । लक्ष्मी और माया का भी सादृश्य नहीं मानना चाहिए । लक्ष्मी, नारायण के निकटतम सम्पर्क में है ऐसा माना है और वह एक माता की तरह, भक्त को भगवान् की कृपा के वियोग में लाने में अपना प्रभाव डालती है । इस प्रकार लक्ष्मी का अपना पृथक् व्यक्तित्व माना है यद्यपि वह व्यक्तित्व नारायण के व्यक्तित्व से समरस है ।^३ उसके तथा नारायण के प्रयत्न भगवान् के ही अनुरूप है (परस्परानुकूलतया सवन्न सामरस्यम्) । लक्ष्मी को जीव माना जाय, तो अणु रूप होने से वह सब व्यापी कैसे हो सकती है, और यह मत कि वह नारायण का अंश है, इस विवादग्रस्त विषय पर वैकटनाभ कहते हैं कि लक्ष्मी न तो जीव है और न नारायण है वह एक पृथक् व्यक्ति है जो भगवान् पर पूणत आश्रित है । उसका भगवान् के साथ सम्बन्ध सूय का रश्मि और फूल का सुगन्ध के जैसा समझा जा सकता है ।

^१ स्वधर्म ज्ञान वैराग्य साध्य भस्मेक गोचर ।

नारायण पर ब्रह्म गीता शास्त्रे समुदित ॥

—गीताय सग्रह पद १ ।

^२ रामानुज के जीवन के बहुत से प्रसंग अनताचाय के प्रपन्नामृत से जो उनके कनिष्ठ समकालीन थे, सङ्गृहीत किए गए हैं ।

गोविन्द भट्ट के साथ, वेदांत के निष्णात पंडित यादव प्रकाश से शिक्षा पाई थी। यादव प्रकाश के मत का विवरण परिचय हमें ज्ञात नहीं है किन्तु सम्भवतः वे एकतत्त्ववादी थे।^१ यादव प्रकाश के पास शिक्षा लेने के पहले ही १६ साल की आयु में उनके पिता ने रामानुज का ब्याह कर दिया था। विवाह काय के पश्चात् उनके पिता का स्वर्गवास हो गया। उनके गुरु यादव प्रकाश कांची में रहते थे। इसलिए रामानुज अपने कुटुम्ब के साथ भूतपुरी छोड़कर कांची आ गए। ऐसा कहा जाता है कि प्रारम्भिक ज्ञान में रामानुज से यादव प्रकाश रुष्ट हो गए थे क्योंकि रामानुज ने किसी राजा की पुत्री को भूत वाधा से मुक्त कर दिया जबकि यादव प्रकाश इस काम में असफल रहे। शीघ्र ही रामानुज और यादव प्रकाश के बीच, उपनिषद् के किसी पाठ के अर्थ बोध पर मत भेद हो गया जिसे यादव प्रकाश ने एकतत्त्ववाद सिद्धांत से समझाया, किन्तु रामानुज ने उसे विशिष्टाद्वैत सिद्धांतानुसार ही व्याख्या की। यादव प्रकाश रामानुज से बहुत रुष्ट हो गए तथा उन्होंने रामानुज को भलाहावाद की यात्रा के अवसर पर उन्हें गया में फेंक देने का पद्ययत्न रखा। गोविन्द ने रामानुज को यह पद्ययत्न बता दिया। रामानुज अनेक कष्ट सहन करते, अपने साथियों से विभुड कर कांची चले गए। कांची में वे सूद जाति के कांचीपूरु नामक एक परम भक्त के सम्पर्क में आए। कुछ समय बाद रामानुज का अपने गुरु से समझौता हो गया और उन्होंने उनसे विद्या पढ़ी। जब यामुन एक बार कांची आए थे तब उन्होंने दूर से रामानुज की विद्यार्थियों के साथ जाते देखा था किन्तु इससे अर्थ कोई सम्पर्क न हुआ। उसी समय वे रामानुज को अपना बनाने की बहुत उत्सुक थे। रामानुज एक बार फिर अपने गुरु से कप्यासम पुण्डरीकम् (छा० उ० पृ० १६७) पाठ के अर्थ बोध पर अलग हो गए। लड़ाई के परिणाम स्वरूप यादव ने उन्हें निकाल दिया। तब से वे कांची में हस्ति शैल के नारायण की भक्ति में लग गए। यहाँ उन्होंने, महापूरु से यामुन का श्रोत रत्नम् पहली बार सुना, जो उनके मामा थे और यामुन ने शिष्य थे। महापूरु से रामानुज ने यामुन के विषय में बहुत कुछ सीखा और उनके साथ श्री रंग की ओर गए। किन्तु वे श्री रंग में पहुँचे उससे पहले यामुन गंत हो गए। ऐसा कहा

^१ यादव मानते थे कि ब्रह्मन् अनन्त गुण सम्पन्न होते हुए भी सब प्रकार के जीव और सब प्रकार की जड़ वस्तु में परिणत होता है। उसके सच्चे स्वरूप का ज्ञान तब ही होता है जब हम यह समझ जायें कि वह विभिन्न जड़ और चेतन वस्तु में परिणत होते हुए भी एक है। अर्थात् पुनरव्यावबोधे आचारम्य वण्यत स्वामाविक-निरतिगम-परिमितोदार-मुण सागर ब्रह्मैव सुरनर तियव स्वावर नारकी स्वर्ग्यप वर्गी चैतयैव स्वभाव स्वभावतो विलक्षण मविलक्षण च वियदादि नाना विद्यामल स्वापरिणामा स्पद चेति प्रत्यवतिष्ठन्ते।

जाता है कि यामुन की मृत्यु के बाद उनकी तीन अनुसियाँ टूटी हुई पाई गई। रामानुज ने यह सोचा कि यामुन की तीन इच्छाएँ अपूर्ण रही, वे (१) लोगों को वैष्णव के प्रपत्ति सिद्धांत में परिवर्तन करना और उन्हें आलवारा के ग्रन्थ से पूर्ण परिचित कराना (२) ब्रह्म सूत्र की श्री वैष्णव संप्रदाय के अनुसार टीका लिखना (३) और श्री वैष्णव संप्रदाय पर बहुत से ग्रन्थ लिखना थी। इसलिए रामानुज ने इन तीन इच्छाओं को पूर्ण करने की ठान ली।^१ वे काँची वापस आए और यामुन के शिष्य कांचीपूर के शिष्य हो गए। इसके बाद वे श्री रगम की ओर गए और रास्ते में महापूर से उनकी भेंट हुई जो काँची जाकर उन्हें श्री रगम साना चाहते थे। तब महापूर ने उन्हें वैष्णव पंच सत्कार की दीक्षा दी। रामानुज (आचार्य) अपनी पत्नी का महापूर की पत्नी के प्रति तथा याचका के प्रति अशिष्ट व्यवहार के कारण रुष्ट हो गए और उसे कपट से उनके पिता के घर भेज दिया। इस प्रकार उन्होंने ३०, ३२ साल में ही सत्यास ले लिया। सत्यासी बनने के बाद, अपनी बहन के पुत्र दाशरथि^२ को और अनंत भट्ट के पुत्र कुरनाथ को शास्त्र का उपदेश देना प्रारम्भ किया। यादव प्रकाश भी रामानुज के शिष्य हो गए।^३ अंत में रामानुज श्री रगम के लिए क्षल दिए और रगेश की भक्ति में अपना जीवन दे दिया। उन्होंने गोष्ठीपूर से कुछ तन्त्र मंत्र सीखा जो गोष्ठीपूर ने अपने गुरु से सीखा था। तत्पश्चात् रामानुज ने एक संस्कृत विशेषज्ञ यज्ञभूति का वाद में हराया। यज्ञभूति उनके शिष्य बन गए और उन्होंने तामिल में जानसार और अभेयसार नामक दो ग्रन्थ रचे।^४ अब रामानुज के

^१ प्रपन्नामृत ६, प्र० २६। गावि दाचार्य और घोप ने इस वाद का गलत ग्रन्थ किया है क्योंकि यहाँ शठकाय का नाम तक नहीं सूचित है। कुरेश या श्रीवत्साक मिथ के दो पुत्र थे, एक को रामानुज ने दीक्षा दी और पराशर भट्टाय नाम दिया और दूसरे को रामदेशिक नाम दिया। रामानुज के मातृपक्ष के भाई गोविन्द के एक छोटा भाई था जिसका नाम बाल गावि द था उनका पुत्र को पराकुक्ष पूरणीय नाम से दीक्षा दी।

^२ दाशरथि के पिता का नाम अनंत दीक्षित है।

^३ उनका दीक्षित नाम गाविन्ददास था। परिवर्तन के बाद उन्होंने 'यति धम समुच्चय' नाम की पुस्तक लिखी। गोविन्ददास का गाविन्द संप्रथक सम्भन्ना चाहिए जो रामानुज की काकी के पुत्र थे और जो यादव प्रकाश द्वारा शिव पथ में परिवर्तित किए गए थे और उनके मामा जो यामुन के शिष्य थे, श्री शैलपूर ने उन्हें श्री वैष्णव पथ में वापस लिया। गोविन्द विवाहित थे किन्तु रामानुज से इतनी प्रीति हो गई कि उन्होंने सत्यास ले लिया। श्री शैलपूर ने सहस्र गीति पर एक टीका लिखी। रामानुज के एक दूसरे शिष्य पुण्डरी-बाग थे जो महापूर के पुत्र थे।

^४ इनका दीक्षांत नाम देवराट और देवमन्नाथ था।

कई विख्यात गिण्य हा गए, जसेवि भक्त ग्राम पूण मरुधग्रामपूण अन्ताय, वरदाचाय और यनेग । रामानुज ने सब प्रथम गद्यग्रम लिखा । फिर वे कुरेश के साथ शारदा मठ गए कुरेश का श्री वत्साक मिश्र या कुरुमालवन के नाम से भी जाना गया है । वहा उन्होंने 'वाघायन वृत्ति की हस्तलिखित पुस्तक प्राप्त की और श्री रगम की प्रार चल दिए । मंदिर में पुजारी का पुस्तक का गुप्त होने का पता चला तब वह उनकी प्रार खोज में भागा और वह प्रति उनमें वापस ले ली । सद्भाग्य से कुरेश ने रास्ते में जाने समय कई रातों उक्त पुस्तक के अध्ययन में बिताई थी और उसका सदन से परिचय प्राप्त कर लिया था इसलिए वे उसका पाठ कर सकते थे । इस प्रकार रामानुज ने श्री भाष्य की टीका कुरेश को लिखाई ।^१ उन्होंने वदांत दीप वदांत सार और वेदाय सग्रह भी लिखा । सम्भवत श्री भाष्य रामानुज की तिरुक्का वलुर तिरुपति तिरुपुत्र कुली, कुम्म कोनम् अलगार कोइल तिरुपुल्लनी, आरवार तिरुनगरी तिरुकुल्लतगुडी तिरुवण्ण परिणारम् तिरुवत्तूर तिरुवनदपुरम्, तिरु वल्लुकेणी, तिरु निमले मधुरांतकम् और तिरु वैगुण्डी पुरम् की वृहत् यात्रा के बाद लिखा गया हो ।^२ तत्पश्चात् उन्होंने उत्तर भारत में, भ्रजमेर, मथुरा वृंदावन, अयोध्या और पुरी की यात्रा की और बहुत से विषयों का परास्त किया । ये बनारस और पुरी भी गए और पुरी में एक मठ भी स्थापित किया । उन्होंने बलात् जगन्नाथपुरी में पंचरात्र कम कांड का प्रचार करने की कोशिश की किन्तु वह असफल रहे । 'रामानुजाय दिय चरितम्' के आधार पर श्री भाष्य १०१७ तक अर्थात् ई० स० ११५५ में समाप्त हुआ यद्यपि इसका दो तृतीयांग भाग चोला के उपद्रव के पहले ही समाप्त हो गया था । किन्तु यह समय गलत होना चाहिए क्योंकि रामानुज तक १०५६ अर्थात् ई० स० १११७ में मर गए थे ।^३ महापूण (पेरियल नाय्डी) और कुरेश की प्रांति सम्भवत चोल राजा कालुत्तु ग प्रथम ने सन् १०७८-७९ में फोड़ दी थी और इस काल में रामानुज को होयसाल देश में आश्रय लेने की बाध्यता पडा था । सन् १११७ में कालुत्तु ग प्रथम की मृत्यु के पश्चात् रामानुज श्री रगम् वापस आए जहाँ वे कुरेश से मिले और श्री भाष्य समाप्त किया ।^४ चत्तारिस्मृति नामक मध्व ग्रन्थ में ऐसा कहा है कि सन् ११२७ में अर्थात् तक १०४६ में श्री भाष्य प्रतिष्ठा पा चुका था ।^५

^१ रामानुज ने कुरेश से यह कह दिया कि जहाँ वाघायन वृत्ति की टीका न समझ पाएँ वहाँ उन्हें राख दें । कम से कम एक जगह उनके बीच विवाद हो गया और रामानुज गतत ठहरे ।

^२ देवा, गोपीनाथ राव के व्याख्यान, पृ० ३४ फुट नाट ।

^३ दसो, गोपीनाथ राव के व्याख्यान ।

^४ रामानुजाय श्रिय चरिते (तामिल ग्रन्थ) पृ० २४३, गोपीनाथ राव द्वारा उद्धृत ।

^५ कल्लो प्रवृत्त बौद्धादि मतम् रामानुजम् तथा । 'गने ह्येको न पचांगधिक्कादे

इसलिए यह अधिक सम्भव है कि श्रीभाष्य सन १११७ और ११२७ के बीच सम्पन्न हुआ । गोपीनाथ राठ मानते हैं कि वह ११२५ में लिखा गया था ।

रामानुज सामान्य गृहस्थी वेप में श्री रगम से ताण्डागुर, वाजुत्तुग प्रथम या राजेन्द्र चोल के आतंक से भागे जो कृमिकठ एक गव राजा भी कहलाता था । वे (रामानुज) हायसाल दश के जैन राजा विसिदेव का विष्णुवधनदेव नाम देकर वैष्णव पथ में परिवर्तन करने में सफल हुए । राठ का कहना है कि यह परिवर्तन सन १०९६ के कुछ पहले हुआ होगा ।^१ इस राजा की सहायता से उन्होंने मेनुकोट (यादवाद्रि) में तिरु नारायण पश्चिमाल का मंदिर बनवाया जहाँ रामानुज १२ वर्ष तक रहे ।^२ रामानुजाय दिव्य चरित के आधार पर रामानुज श्रीरगम से वापस आने के बाद ११ वर्ष तक जीवित रहे (कोनुत्तुग प्रथम की मृत्यु १११८ के कुछ समय के बाद) और वे सन ११३७ में स्वर्गवासी हुए । इस प्रकार वे १२० वर्ष के लम्बे समय तक जीए जोकि कोनुत्तुग प्रथम (सन १०७०-१११८) बिन्म चोल (सन १११८-११३५) और कोनुत्तुग द्वितीय (११२३-११४६) नाम के तीन चान राजाओं के राज्यकाल में फैलाया । उन्होंने अपने जीवन काल में कई मंदिर और मठ बनवाए और श्रीरगम के मंदिरायक का धर्म परिवर्तन कर सारे मंदिर पर अधिकार किया ।

रामानुज के उत्तराधिकारी पराशर भट्टाय थे जो कुरेश के पुत्र थे और जिन्होंने सहस्र गीति पर टीका लिखी थी । रामानुज अनेक निष्ठावान् पंडितों का अपना शिष्य बनाने में सफल रहे—जिन्होंने रामानुज के तत्त्व दर्शन और उनकी पूजापद्धति को शताब्दियों तक आगे बढ़ाया । उनका धर्म सांख्यीय था यद्यपि वे पूजा एवं दीक्षा के सम्बंध में कुछ अनुष्ठानों का आवश्यक मानते थे तो भी उन्होंने अपने संप्रदाय में जन बौद्ध, शूद्र और अल्पजनों का भी अपनाया वे स्वयं एक शूद्र के शिष्य थे और स्नान के बाद एक

सहस्रके । निराकृतुम मुख्य वायु समेत स्थापनाय च, एकादश शते गार्गे विशदशष्ठ शुभ गत, भवतीष्ट मन्वगुरु सदा वदे महागुणम् ।

—चलारि स्मृति गोपीनाथ द्वारा उद्धृत ३५ ।

^१ किंतु राइस साहब मैसूर गजेटियर में १ में यह कहते हैं कि यह परिवर्तन सन १११७ या शक १०३६ में हुआ । किंतु राठ यह कहते हैं कि एपिग्राफिका कर्नाटिका विसिदेव का एक शिलालेख है जो ग.क. १०२३ का है (नं. ३४ अस्किर) जिसमें वह विष्णु वधन कहा है ।

^२ साधारण भावना यह है कि रामानुज श्री रगम से कुल मिलाकर केवल १२ वर्ष ही बाहर रहे किंतु राठ का मानना यह है कि काल लगभग २० साल का होगा, जिसमें से १२ वर्ष यादवादि में बीत ।

^३ देवो-एस० के० भायगर, एम० ए० कृत रामानुजाचार्य नटेशन व० मद्रास ।

मदून मित्र की भापड़ी में समय बितान थे । ऐसा कहा जाता है उन्होंने ७४ वम सिंहासना पर राज्य किया और उनके अनुयायियों में ७०० सयासी, १२००० साधु और ३०० साध्विया (बेट्टी भर्मास) थी । बहुत स राजा और धनिक उनके शिष्य बने । कुरेश दानगरथि नाडापुर, आरवान और भट्टार प्रवीण पंडित थे । यन्मूर्ति पुराहित थे एवं गिष्य रसाई की दक्षमाल करना था बाटपूण या मध्रपूण और गामठम् सिटी यागवान को अनेक प्रकार की परिचर्या सोंपी गई थी धनुदास कापाध्यक्ष थे, अमयी सरम दूध के मध्यस्थ उक्कल आवान् परासन में, उक्कलम्मल पक्षा भन्ने में नियुक्त थे ।^१ रामानुज न कितने ही शैवा का वैष्णव बनाया और शैव और वैष्णव क बीच संधय में चीन दस फ गव राजा कृमिकठ के हाथ बहुत दुख उठाया, किंतु कृमिकठ का उत्तराधिकारी उनका शिष्य हुआ और वैष्णव बन गया । इससे थी वैष्णव धर्म के फैलने में बहुत सहायता मिली ।

रामानुज के जीवन का विवरण होता है जिन सातों स सग्रह किया गया है व ये हैं (१) 'शिव सूरि चरिते' जा रामानुज के समकालीन गुरुद्वारा ने लिखा है । (२) 'गुरु परम्परा प्रबन्धम्' पिम्बरजीय केरमाल जीयार ने मणि प्रवाल भाषा में १४वीं शताब्दी के पहले भाग में लिखा है (३) पिल्ले लोकम् जीयार का रामानुजाय दिव्य चरिते नामक तामिल ग्रन्थ (४) आम्बिल कण्ठा डेयप्पन् का मालवारा और घरगीयसा का सलिप्त परिचायरमन् तामिल ग्रन्थ जो पैरिय तिरु मुट्टियैय नाम से जाना गया (५) 'प्रपन्नामृत अनन्ताचाय कृत जा गैल रगन् गुरु क गिष्य और मध्र पूण के अनुवर्ग थे । (६) तिरुवाममारी की टीकाएँ जिनमें घरगीयसा की व्यक्तिगत स्वगत स्मृतिया का उल्लेख है तथा (७) मय सिलालेख आदि ।

विशिष्टाद्वैत मत के पूर्वगामी और रामानुज के समकालीन एवं शिष्य

ब्रह्मसूत्र का भेदाभेद वादात्मक ग्रन्थ सम्भवतः शंकर के अद्वैतवाद से पहले प्रचलित रहा होगा, भगवद् गीता, जो उपनिषद् का सार है प्राचीन पुराण और पञ्चरात्र जा इस ग्रन्थ में उल्लिखित हुए हैं, लगभग भेदाभेद सिद्धान्त पर चलते हैं । वास्तव में इस वाद का उद्गम पुरेय सूक्त में देखा जा सकता है । इसके उपरान्त इमिदाचाय ने जसावि यामुन ने सिद्धिग्रन्थ में कहा है ब्रह्म सूत्र की व्याख्या की और भाग थी वत्साव मित्र न उस पर टीका की । बोधायन की जिह रामानुज ने वृत्तिकार और गवर ने उपवष कहा है ब्रह्म सूत्र पर एक बहुत बलि है, जो रामानुज

^१ गोविदाचाय कृत रामानुज का जीवनी, पृ० २१८ ।

के भाष्य का आधार रही है।^१ आनन्दगिरि भी द्वाविड भाष्य का उल्लेख करते हैं, जो छान्दोग्योपनिषद् की टीका है जो शंकर के पहले एक सरल व्याख्या (ऋजु विवरण) थी। संक्षेप शारीरक में (३-२२७-२७) आत्रेय और वाक्यकार नाम के लेखक का उल्लेख है जिसे टीकाकार रामातीथ ने ब्रह्मनन्दिन् कहा है। रामानुज ने वेदाय सग्रह^२ में वाक्यकार का एक पाठ और द्रामिडाचाय की उस पर टीका, को उद्धृत किया है।^३ वाक्यकार और द्रामिडाचाय जिनका उल्लेख रामानुज करते हैं मानते थे कि ब्रह्मन् सगुण है द्रामिडाचाय जिसने ब्रह्मनन्दिन् के ग्रन्थ पर टीका लिखी थी एकतत्त्ववादी थे। सम्भवतः वे वही व्यक्ति थे जिन्हें आनन्दगिरि ने छादोग्य उपनिषद् पर शंकर के भाष्या पोढात् नामक ग्रन्थ पर अपनी टीका में द्रविडाचाय नाम से पहिचाना है। किन्तु यह प्रश्न इसनी सरलता से नहीं निपटता। सवनात मुनि ने अपने 'संक्षेप शारीरक' में वाक्यकार का एकतत्त्ववादी माना है किन्तु उनके संकेत से यह स्पष्ट होता है कि वाक्यकार ने टीका का अधिकतर भाग परिणामवाद की दृष्टि में रखा है (भास्कर के समान) और ब्रह्मन् और जगत् के संबंध को समझने के लिए सागर और तरंग की विख्यात उपमा दी, और केवल छादोग्य के छठे प्रपाठक की टीका करते एक तत्त्ववाद का प्रतिपादन यह कहकर किया कि जगत् सत् और असत् दोनों नहीं है। प्राच्य है कि रामानुज ने उसी पाठ को जो सवतात्म मुनि से सम्बद्ध है और जो आत्रेय वाक्यकार और टीकाकार द्रामिडाचाय के एकतत्त्ववाद को सिद्ध करता है उसे अपने वेदाय सग्रह में अपने मत की दृष्टि में उद्धृत किया है। किन्तु उन्हें ब्रह्मनन्दिन् न कहकर वाक्यकार कहा है। वाक्यकार को-रामानुज ने द्रामिडाचाय से भी लक्ष्य

^१ वैकटनाथ अपनी तत्त्व टीका में कहते हैं वक्ति कारस्य बोधायनस्यैव हि उपवप इत्थियान् नाम। अपनी 'सेश्वर भीमासा' में, किन्तु, वे उपवप के मत का खण्डन करते हैं क्योंकि वैजयंती कोष में वृत्तकोटि और हस्तभूति, उपवप के ही नाम हैं ऐसा बताया है।

—प्रस्तुत पुस्तक का दूसरा खंड भी देखो पृ० ४३।

^२ वेदायसग्रह पृ० १२८ वाक्यकार का पाठ यह है युक्तं तद् गुणापासनाद् और द्रामिडाचाय की उस पर यह टीका है यद्यपि सन्वितो न निभुम्न दत्त गुणगण मनसानुधावेत् तथापि अतगुणमवे देवताम भजत इति तथापि सगुणव देवता प्राप्यत इति। इन पाठों का मुख्य विचार यह है कि ईश्वर के निगुण रूप में भक्ति की जाए तो भी पूरा मुक्ति सगुण रूप के अनुभव से ही हाती है।

महामहोपाध्याय कुप्पुस्वामी शास्त्री एम० ए० द्रामिडाचाय को तिरुमरिस पीरान मानते हैं जो सम्भवतः ८वीं शताब्दी में रहे किन्तु उनकी दृष्टि जा तीसरी औरिएटल काप्रेस मद्रास १६२४ के लेखा पृ० ४६८-४७३ पर की गई विश्वासनीय प्रतीत नहीं होती।

किया है। यद्यपि सवज्ञात्म मुनि उन्हें वाक्यकार ही कहते हैं कि तु उनके टीकाकार रामतीथ उन्हें ब्रह्मनदिन् कहते हैं, किंतु उनके टीकाकार को द्रामिडाचाय कहते हैं और वाक्यकार का अर्थ केवल रचनाकार (लेखक) है, ऐसा मानते हैं। सवज्ञात्म मुनि ने ब्रह्मनदिन् का नाम से कभी भी लक्ष्य नहीं किया है। क्योंकि 'संक्षेप शारीरिक मे सवज्ञात्म मुनि द्वारा उद्धृत पाठ रामानुज ने जो 'वेदाय सग्रह' में दिया है उससे मेल खाता है इससे यह निश्चित होता है कि रामानुज और सवज्ञात्ममुनि और भ्रानदमुनि द्वारा लिखित वाक्यकार एक ही व्यक्ति है। इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि वाक्यकार और टीकाकार द्रामिडाचाय को लेखन शैली ऐसी थी कि एक तत्त्ववादी को समझते थे कि वे उनकी पुष्टि करते हैं और श्री वैष्णव ऐसा सोचते थे कि वे उनके अनुसंगी हैं। सवज्ञात्म मुनि के कथन से हम जानते हैं कि वे वाक्यकार को भ्रानेय भी कहते थे और उन्होंने अपने ग्रन्थ के अधिकांश भाग में वेदाभेदवाद के सिद्धांत का प्रतिपादन किया था। शंकर ने भी उपनिषद् को ब्रह्मसूत्र और मीमांसा दर्शन के एक विख्यात प्रतिपादक के नाम से लक्ष्य किया है तथा मीमांसा के एक तथ और ब्रह्म सूत्र का रचयिता भी माना है।^१ इसलिए निष्कर्ष यह निकलता है कि एक ही वाक्यकार या जिसने छांदोग्य उपनिषद् की टीका लिखी और उसी के टीकाकार द्रामिडाचाय थे जिनकी शैली स्पष्ट और ऋजु थी यद्यपि उन्होंने यह तामिल में न लिखकर संस्कृत में लिखी। अगर हम रामतीथ से एकरूपता को मानते हैं तो हम यह मान लें कि उनका नाम ब्रह्मनदिन् था। किंतु, वह कोई भी हो वह पुराने मण्डल के बड़े आदरणीय पुरुष होंगे क्योंकि उन्हें सवज्ञात्म मुनि ने भगवान् कहा है।

उपनिषद् भी आदरणीय पुरुष थे क्योंकि शंकर ने उन्हें भगवत्नाम से संबोधित किया है और उन्हें समझने में संप्रसन्न माना है वे शंकर मुनि से कहीं पहले रहे होंगे जो मीमांसा

^१ अत एव च भगवतोऽपवर्णेण प्रथमे तत्रे आत्मास्तित्वाभिधानप्रसक्तौ शारीरिके वक्ष्याम इति उद्धार कृतः ।

—शंकर का ब्रह्मसूत्र भाष्य ३-३-५३ ।

गोविन्द अपनी रत्नप्रभा में उपनिषद् को वक्तिकार मानते हैं। भ्रानदगिरि इससे सहमत है। ब्रह्मसूत्र भाष्य १-१-१६ और १-२-२३ में शंकर वक्तिकारा के मत का खंडन करते हैं। पिछले दो अनुच्छेदों में दिए वक्तिकार के मत जो टीकाकार गोविंद दानंद मानते हैं कि वे वक्तिकार का ही लक्ष्य करते हैं उनका दृष्टिगत है कि जगत् भगवान् का परिणाम है। किंतु हम निश्चितरूप से यह नहीं कह सकते कि शंकर द्वारा खंडन किए गए ये मत सचमुच के ही थे क्योंकि हमारे पास गोविंद-दानंद के सिवाय अन्य कोई प्रमाण नहीं है, जिनका जीवनकाल १३वीं या १४वीं शताब्दी रहा।

के टीकाकार जान जाते हैं।^१ आनंद गिरि और वेंकटनाथ (१४वीं शताब्दी) उपवप को वृत्तिकार कहते हैं और वेंकटनाथ और आगे उन्हें बलनावश बोधायन भी मानते हैं। यदि उपवप वृत्तिकार भी रहे हों तो भी यह शकास्पद है कि वे बोधायन हैं। इस विषय में हमारे पास वेंकटनाथ का अनुमान ही है जिसका ऊपर उल्लेख किया गया है। शंकर ब्रह्मसूत्र १-३-२८ की टीका करते हुए वे स्फोटवाद के खण्डन में उपवप का प्रमाण देते हैं।^२ किंतु यह विषय भी अनिर्णीत है क्योंकि शंकर तथा श्रीनिवास दाना ही स्फोटवाद नहीं मानते। यहां पर कोई भी प्रमाण प्राप्त नहीं है। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि उपवप वृत्तिकार हैं या बोधायन।^३ यदि प्रपञ्चमृत का प्रमाण माना जाए तो बोधायन की ब्रह्म सूत्र की वृत्ति एक बहुद् ग्रन्थ होना चाहिए और द्रमिडाचार्य का ब्रह्मसूत्र पर ग्रन्थ बहुत छोटा होना चाहिए। इसी कारण से रामानुज ने एक टीका लिखने का प्रयत्न किया जो न ज्यादा लम्बी और न ज्यादा छोटी हो।

अब हमारे पास गठकाप की लिखी एक छाटी हस्तलिखित पुस्तक 'ब्रह्म सूत्रार्थ संग्रह' है यह हम नहीं जानते कि प्रपञ्चमृत में उल्लिखित द्रमिड टीका यही है। यामुन, सिद्धिनय' में एक भाष्यकार का उल्लेख करते हैं उनके लिए परिमित गम्भीर भाषिणा एव गुण वाचक शब्दों का प्रयोग करते हैं जिससे यह ग्रन्थ हाता है कि वह एक सक्षिप्त और गम्भीर ग्रन्थ पूरा ग्रन्थ था। वे आगे और कहते हैं कि इस भाष्य का श्री वत्साक मिश्र ने विस्तार दिया। सम्भवतः इन दाना लेखकों के विचार श्री वैष्णव संप्रदाय से मिलते थे। किंतु यामुन टक, भट्ट प्रपञ्च, भट्ट मित्र, भट्ट हरि, ब्रह्मदत्त शंकर और भास्कर के नामों का उल्लेख करते हैं। भट्टप्रपञ्च द्वारा ब्रह्मसूत्र के निरूपण का वर्णन हमने इस ग्रन्थ के दूसरे भाग में दिया है। टक भट्ट मिश्र भट्ट हरि और ब्रह्मदत्त के निरूपण के विषय में कुछ भी निश्चित जानकारी नहीं है केवल हम इतना ही जानते हैं कि वे श्री वैष्णव मत के विरुद्ध थे।

^१ शंकर मीमांसा सूत्र १-१-५ में भाष्य में उपवप का स्फोट के विषय पर चर्चा करते हुए भगवान् कहते हैं।

^२ वार्णा एव तु शब्दा इति भगवान् उपवप।

—ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य १-३-२८।

डोयसन का कहना है कि स्फोटवाद की चर्चा उपवप से हुई है यह अप्रमाण है।

^३ मीमांसा सूत्र १-१-५ के भाष्य में शंकर मुनि एक वृत्तिकार का उल्लेख करते हैं जो शंकर के पूर्व हुए थे। शंकर उसी सूत्र के भाष्य का उल्लेख करते हुए भगवान् उपवप का नाम लेते हैं इससे यह माना जा सकता है कि वृत्तिकार और उपवप दोनों एक ही व्यक्ति न थे।

रामानुज ब्रह्मसूत्र के अपने भाष्य में कहते हैं कि बोधायन ने ब्रह्मसूत्र पर बृहत् त्रय लिखा था जिसे पूर्वाचार्यों ने अति संक्षिप्त रूप दिया। वे आगे ऐसा भी कहते हैं कि उन्होंने अपने भाष्य की लिपि में भी बोधायन द्वारा किए सूत्र विवरण को निकटता से अनुसरण किया है।^१ रामानुज, यामुन के सिद्धि त्रय का आभार मानते हैं, यद्यपि उन्होंने इसका उल्लेख उनके भाष्य में नहीं किया है। यह कहा जाता है कि यामुन के अनेक शिष्य थे। उनमें से महापूण गोष्ठीपूण, मालाधर, वाचीपूण, श्री शैलपूण अथवा ताताचाय (रामानुज के मामा) तथा श्री गंगनाथनाथक प्रमुख थे। श्री गंगपूण का पुत्र गाविद जो रामानुज का भतीजा तथा यादव प्रकाश के साथ अध्ययन काल में उनका सहपाठी था, बाद में जाकर उनके शिष्य बन गया।^२ श्री रामानुज के ७४ प्रसिद्ध शिष्यों में आनेय भाना प्रणतातिहर कुरेग अथवा श्री वत्साग मिथ, दागरयि, अत्रपूणया वातपूण, वरदविष्णु यतिगेश्वर भारत, यादवप्रकाश अथवा गाविद तथा यममूर्ति अत्यंत प्रमुख हैं।^३ इनमें से वाघुलगोत्री दागरयि और वरद विष्णु अथवा वरदविष्णु मिथ श्री रामानुज की बहिन के पुत्र थे। वरदविष्णु वात्स्य वरदगुरु नाम से विशेष प्रसिद्ध थे। कुरेग या श्रीवत्साग मिथ का एक पुत्र आडाल से था जिसका नाम पराशेर भट्टाय था जिसने वेदाती माधवदास को हराया था। श्री कुरेग बाद में जाकर रामानुज का उत्तराधिकारी हुआ।^४ पराशर भट्टाय के एक पुत्र मध्य प्रतापि भट्टाय या मध्य बोधिमट्टाय था। कुरेग का एक और पुत्र पधनेन नाम का था, पधनेन का पुत्र कुरकेश्वर कहलाता था।^५ कुरकेश्वर का पुत्र पुण्डरी काक्ष था और उसका पुत्र श्रीनिवास था। श्रीनिवास का पुत्र नसिहाय था। सम्भवतः नाम से पता चलता है कि भूरि श्री गंगपूण या कुरेग के पिता थे शैल वग के थे।

^१ सुदर्शन सूरि ने भाष्य की अपनी टीका में जो श्रुति प्रकाशिका बड़ी गई है रामानुज भाष्य में प्रयुक्त पूर्वाचार्य शब्द की व्याख्या 'द्रमिड भाष्यकारादयः' की है। बोधायन मतानुसारेण सूत्राक्षराणि व्याख्यायते, इस वाक्य पर यह कहते हैं, 'न तु स्वोत्प्रेक्षित मतान्तरेण सूत्राक्षराणि सूत्र पदानाम् प्रकृति प्रत्यय विभागानुगुणं धृत्वा न तु स्वात्प्रेक्षितार्थेषु सूत्राणि यथा कथं चित् छातयितव्यानि।

^२ यह अत्यंत रोचक विषय है कि यामुन के पुत्र वररम ने बाद में रामानुज को पढ़ाया और अपने कनिष्ठ भाई सात्तनम्बी का दीक्षा दिलवाई। वररम का कोई पुत्र न था। उन्होंने सहस्र गोति का संगीत बढ़ा दिया।

—अपञ्जामृत, २३ ४५।

^३ राज गोपाल चारीयर भी तिरु कुरुगपन गीरान पिल्लै को रामानुज के मुख्य शिष्य बताते हैं। उन्होंने नाम्मालवार रचित तिरुवाय मोरों पर टीका लिखी थी।

^४ कुरेग के एक और पुत्र था जिसे श्रीगम पिल्लै या व्यास भट्टार कहते थे।

^५ दक्षिण भारत में पुत्र को पितामह का नाम देना सामान्य है।

नृसिंहाय का पुत्र रामानुज कहलाता था । रामानुज के दो पुत्र थे, नृसिंहाय और रगाचाय, जो सम्भवतः १५वीं शताब्दी में विद्यमान थे । रामानुज के शिष्य यन्मूर्ति बड़े विद्वान् व्यक्ति थे । जब रामानुज ने उन्हें शिष्य बनाया तो उन्होंने उसका नाम देवव्रत या देवमन्नाय या देवराज रख दिया और उसके लिए श्रीरमम् में एक पृथक मठ स्थापित किया । यन्मूर्ति ने तामिल में ज्ञानसार और प्रभेदसार नाम के दो बड़े विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थ लिखे । रामानुज के भक्तग्राम पूण, मरुघग्राम पूण, अनन्ताय और यज्ञेश ये चार गिण्य थे इन्होंने यन्मूर्ति से वृणव धर्म की दीक्षा ली ।^१ रामानुज के एक दूसरे शिष्य तिरकुरुजै पीरान पिरले ने नाम्मालवार की तिरुवाय मारि की टीका लिखी । आन्नेयगोत्र के प्रणतातिहर पिल्लान, नामक रामानुज के ग्रन्थ शिष्य का एक पुत्र रामानुज नाम का था जो वत्स्यवरद वक्ष के नडादुर भम्माल का शिष्य था ।^२ इस रामानुज उपनाम पचनाभ का रामानुज पिरलम नाम का पुत्र था जो विद्वम्बी रामानुज पिल्लन का गिण्य था । इस पचनाभ के एक पुत्र रामानुज पिल्लन् और पुत्री तोत्तारम्बा थी जो वैकन्नाय के पिता अनन्त सूरि से व्याही थी । रामानुज के एक दूसरे शिष्य और भतीजे वधुल गोत्र उत्पन्न, दाशरथि के भी एक पुत्र रामानुज नाम का था, जिसका पुत्र तोडप्पा था धारणाद्रीश या लाकाय कहलाता था । परानर भट्टाय के दाद वेदाती माधवदास जो नजीमर भी कहे जाते थे उत्तराधिकारी हुए । माधवदास के उत्तराधिकारी नम्बिल्ला या नम्बूरि वरदाय या लोकाचाय हुए । उनके दा पत्नियां आण्डल और श्रीरग नायकी थी और एक पुत्र रामानुज नाम का था ।^३ नम्बिल्ल का दूसरा नाम कलजित् या कलिबरी था । धारणाद्रीश नम्बिल्ल या ज्येष्ठ लोकाचाय के शिष्य बने । धारणाद्रीश पिल्ले लाकाचाय के नाम से भी जाने जाते थे । नम्बूरिवरद के माधव नाम का शिष्य था । वरद के पचनाभ नामक एक पुत्र था, जिसका रामानुजदास नाम का एक शिष्य था । रामानुजदास का एक पुत्र देवराज था, जिसका एक पुत्र श्री शैलनाथ था और श्री शैलनाथ का शिष्य सौम्य जामाट्ट था रम्य जामाट्ट मुनि थे जिन्हें वरवर मुनि या यतीन्द्रप्रबण या मनवल महा मुनि या पेरिय जियार भी कहते थे । ऐसा कहा जाता है कि वे कस्तुर अरणीय मनवल पिल्ल के पीत्र थे । ये सब कुरुश की 'सहस्र गीति' व्याख्या में प्रभावित थे । नम्बूरि वरदाय या कलजित् के दो और शिष्य उदक प्रतालि कृष्ण और कृष्ण समाहमय या कृष्णपाद थे । कृष्णपाद के पुत्र लोकाचाय वलजित् और कृष्णपाद स्वयं के शिष्य थे । कृष्णपाद का दूसरा पुत्र अमिराम वराधीश था ।

^१ प्रपन्नामृत देखा अ २६ ।

^२ गाविदायाम वी रामानुज की जीवनी देखा ।

^३ उसने दो ग्रन्थ लिखे और जो साराय सग्रह और रहस्यत्रय है ।

रामानुज के साल वत्स्य गोत्रात्पन्न देवराज को एक पुत्र वरद विष्णु मिश्र या वात्स्य वरद था जो विष्णु चित्त का गिष्य था, वे स्वयं कुरेग के शिष्य थे। यह वत्स्य वरद वेदांत के महान् लेखक थे। कुरेग का एक पुत्र श्रीराम पिलै या वेद व्यास मट्ट था जिनको एक पुत्र वादि विजय था, जिसने 'क्षमा थोडशी स्तव नामक पुस्तक' लिखी। वादि विजय ने एक पुत्र सुदशन मट्ट था जो वरद विष्णु के समकालीन वत्स्यवरद का गिष्य था। सुदशन मट्ट 'श्रुत प्रकाशिका' के विख्यात लेखक थे। सुविख्यात अण्णयाचाय भी वनजित के गिष्य पिल्लै सोकाचाम के शिष्य थे श्री शैल, श्रीनिवास या श्री शैलनाथ, अण्णयाचाय के पुत्र थे। रम्यजामातु मुनि के अनेक गिष्य थे जैसे कि रामानुज परवस्तु प्रतिवादि मयकर अण्णयाचाय वनमालै जीयार परिय जीमार कापित्य बडाडैण्णन् इत्यादि।^१ बैकन्नाय के गिष्या म से दा मुख्य हैं—एक उनका पुत्र नैनाराचाय या कुमार वेदांत देगिव, वरदनाथ या वरदगुरु जिसने वनांत के बहुत स ग्रंथ लिखे हैं और दूसरा ब्रह्म मत्र जीयार था। परकालदास और श्रीरगाचाय सम्भवतः बृष्णपाद या बृष्णसूरि के गिष्य थे जो वनजित या नम्बूरि वरदाय के शिष्य थे। अभिराम वराधीग सोम्य जामातु मुनि के पुत्र रामानुज के गिष्य थे। श्री वल्णव सम्प्रदाय का धार्मिक आधिपत्य मिश्र मिश्र मठा और मदिरों में उत्तराक्षर सुविख्यात व्यासिष्य के हाथ में रहा जिसमें वेदांत के महान् प्रचारक और आचाय हुए। कुछ सागान महत्त्वपूर्ण रचनाएँ की और कुछ ने मौखिक उपदेश देकर समोप लिया। इनमें कुछ लोगों के ग्रंथ प्राप्त हैं और कुछ के विलुप्त हो चुके हैं। ऐसा लगता है कि विशिष्टाद्वत बाद नवीन विचार धाराओं का जन्म देने में स्थायी प्रेरणा नहीं दे सकता तथा इस ग्रंथ में इस सम्प्रदाय के तार्किक एवं बाद प्रवीण विचारक गकर और मध्य मत के विचारकों से निम्न कोटि के रहे। रामानुज सम्प्रदाय के विकास के सारे इतिहास में एक भी ऐसा विचारक नहीं मिलता जिसे श्री हृष या चित्तुल्ल तथा जयतीय व्यासतीय की तकसगत कुशाग्रता से तुलना की जा सके। बैकन्नाय मयनादारि या रामानुनाचाय जो यदि हम भी कहलाते थे, इस सम्प्रदाय के मुख्य लेखक थे। ये इस सम्प्रदाय के मुख्य लेखक रहे हैं किन्तु इनमें तत्त्व भीमासा उच्च काटि की नहीं पाई जाती। चौन्हवी पन्ध्रवीं और सोलहवीं शताब्दी में, छकर और मध्य सम्प्रदायवादियों में मिथिना और बगाल के नव्य 'याय दगन' के प्रत्यया को स्वीकारने तथा तीव्र तार्किक विश्लेषण और समीक्षण करने की सामान्य रुढ़ि प्रचलित थी। किन्तु श्री वल्णव सम्प्रदाय में किसी कारणवश विस्तृत रूप से इस पद्धति को नहीं अपनाया गया किन्तु फिर भी उत्तरकासीन तार्किक विचारों के विकास का यही मुख्य मार्ग था।

^१ कुछ गिष्या के तामिल नाम गाविनाचाय इत रामानुज की जीवनी में समूहीत किए हैं।

रामानुज सम्प्रदाय के आचार्यों की गणना करते हुए गुरु परम्परा में परवादि भयकर' का नाम दिया है वे वात्स्य गोत्र के थे और रम्यजामातृ मुनि के शिष्य थे। प्रतिवादि भयकर, सठकोष यति के गुरु थे। यह ग्रंथ एक दूसरे रम्यजामातृ मुनि का भी उल्लेख करता है जो अनन्ताय के पुत्र और प्रतिवादी भयकर के पौत्र और श्री वेंकटेश के शिष्य थे। इसमें वात्स्य गोत्रज वेदांत गुरु रम्य जामातृमुनि और वरदाय के शिष्य वात्स्यगोत्री वेदांत गुरु तथा वात्स्यगोत्रोत्पन्न प्रतिवादि भयकर के पुत्र सुन्दर देशिक तथा श्री वेंकट गुरु के पुत्र और प्रतिवादि भयकर के पौत्र अपर्याप्तामृताचार्य का भी उल्लेख है। इन वेंकटाचार्य के प्रतिवादि भयकर नाम का पुत्र था। रम्य जामातृ मुनि के श्री कृष्ण देशिक नाम का पुत्र था। वात्स्य गोत्र के गुरुपोतमाय श्री वेंकटाचार्य के शिष्य थे। श्री कृष्ण देशिक के रम्य जामातृमुनि नाम का एक पुत्र था जिनका एक पुत्र कृष्ण सूरि था। अनन्त गुरु को एक पुत्र था जो वेंकट देशिक कहलाता था। श्रीनिवास गुरु, वेंकटाय और वात्स्य श्रीनिवास के शिष्य थे जिनके अनन्ताय नाम का पुत्र था। हमें इस सूची को आगे प्रस्तुत करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि यह श्री वैष्णव सम्प्रदाय के तत्त्व दर्शन और साहित्य के विकास की दृष्टि से उपयोगी नहीं हैं। पूर्व आचार्यों के नाम सम्मान की दृष्टि से इनका स्थान लेने वाला परवर्ती आचार्यों को दिए जाने के कारण उनका एक दूसरे से पृथक्करण कठिन हो जाता है। किन्तु सम्प्रदाय का इतिहास १६वीं शताब्दी या पूर्व १७वीं शताब्दी के बाद महत्वपूर्ण न रहा क्योंकि इसके बाद एक वैचारिक आंदोलन के रूप में इसका प्रभाव बहुत कुछ घट गया। आलमारा के समय में श्री वैष्णव पंथ मुख्यतः भगवान् के गूढ़ उन्नत प्रेम और आत्म समर्पण का धार्मिक आंदोलन था। रामानुज के समय में इसने कुछ समय के लिए धार्मिक रूप धारण कर लिया, किन्तु फिर धीरे धीरे अपना धार्मिक अवस्था के रूप में उतार पर आ गया। इस सम्प्रदाय ने शंकर की तरह किन्तु भगवत् से विपरीत वैदिक ग्रन्थों के विवरण पर अधिक महत्व दिया और बुद्धिवाद को उपनिषद् के पाठ एवं उनके विवरण के अधीन रखा। रामानुज सम्प्रदाय के मुख्य विरोधी शंकर मतानुयायी थे, और हम अनेक ग्रन्थ पढ़ सकते हैं जिनमें शंकर मतवादियों ने रामानुज माध्य के मुख्य विषयों को तार्किक दृष्टि से एवं उपनिषद् के पाठों के विवरण की दृष्टि से खण्डन किया है। किन्तु दुर्भाग्य से उत्तरकाल के कुछ ग्रन्थों के अतिरिक्त जो विशेष महत्व नहीं रखते, एक भी ऐसा ग्रन्थ नहीं मिलता जिसमें शंकर मतवादियों ने विद्वत्तापूर्ण ढंग से रामानुज के मतों का खण्डन किया हो। रामानुज के अनुयायियों ने भी भास्कर, जादव प्रकाश, भट्ट और शंभु सिद्धांतों का कम खण्डन किया है। किन्तु उनके प्रयत्न विरोध शंकर मतवादियों के विरुद्ध ही थे।

हम पहले ही यह चुक हैं कि रामानुज ने ब्रह्म सूत्र पर माध्य वेदाय सग्रह, वेदांत सार और वेदांत दीप, 'भगवद् गीता की टीका' गद्यग्रन्थ और भगवद् आराधना क्रम

लिखे ।^१ परम्परागत गणना से रामानुज ई० स० १०१७ में जन्मे और ११३७ में परलोक सिंघार गए । उनके जीवन के मुख्य प्रसंगों का तिथिक्रम लगभग इस प्रकार है, यादव प्रकाश के साथ अध्ययन १०३३ यामुन से भेंट करने श्रीरंगम् की प्रथम यात्रा १०४३, दीक्षा १०४६ चोल राज के उपद्रव के समय से मैसूर भाग जाना १०६६, मैसूर होमसल देश के जन राजा वित्तिदेव का घम परिवर्तन १०६८, मेल्लूकोट में मूर्ति प्रतिष्ठा ११०० मेल्लूकोट में १११६ तक वास, श्री रंगम् वापस आना १११८, मृत्यु ११३७ ।^२ उनका शिष्य और भतीजा दाशरथि और इनका शिष्य कुरेश उनसे १५ या १६ वर्ष छोटा था ।^३ रामानुज का भाष्य जो श्री भाष्य कहलाता है उस पर सुदशन सूरि ने टीका लिखी । इस ग्रन्थ का श्रुति प्रकाशिका^४ कहा है और इने श्री भाष्य की महत्वपूर्ण टीका जाना जाता है ।

रामानुज माहित्य

जैसा अभी कहा गया है, रामानुज के भाष्य की मुख्य टीका सुदशन सूरि रचित 'श्रुत प्रकाशिका' है । श्रुत प्रकाशिका लिखी जाने से पहले एक दूसरी टीका जो 'श्री भाष्यवृत्ति' कहलाती थी वह रामानुज के शिष्य राममिश्र देगिक ने उनके आदेशानुसार लिखी थी । यह ग्रन्थ छ अध्याय में लिखा गया था वह एक साधारण टीका न थी किन्तु रामानुज के भाष्य के मुख्य विषयों का अध्ययन था । यह राम मिश्र,

^१ विष्णुवार्त्ता कृतम् भवनात्सुखानाम् श्री गीता विवरण भाष्य दीप सारान् तद् गद्य-त्रयम् अकृत प्रपन्न नित्यानुष्ठान त्रयम् अपि योगिराट् प्रवधान् ।

—निब्यसूरि चरितै ।

रामानुज के वेदाद्य संग्रह का भी उत्कल इसी ग्रन्थ में मिलता है ।

द्वयुक्त्वा निगम लिखाद्य संग्रहाख्यम् ।

मिश्रस्ता कृतिमुररीजियाधम् अस्य ॥

^२ गोविन्दाचार्यर कृत रामानुज की जीवनी । उपरोक्त मतानुसार यामुन १०४३ में रामानुज के श्री रंगम् में सव प्रथम आने के अनुसंधान में स्वयंवासी हुए होंगे । गोपीनाथ राज सोचते हैं कि यह प्रसंग १०३८ में हुआ । चोल उपद्रव का काल गोपीनाथ राज के मत में १०७८-७९ में हुआ, जो रामानुज के मैसूर भगने के साथ मेल खाता है और उनका श्रीरंगम् आना १११७ के बाद हुआ होगा, जो चोल राजा कोलुत्तुंग की मृत्यु का समय है । इस प्रकार गोविन्दाचार्य और गोपीनाथ राज के मत में रामानुज के श्रीरंगम् में प्रथम आगमन और मैसूर भगने के समय में मतभेद है गोपीनाथ राज का मत अधिक प्रामाणिक दीखता है ।

^३ सहस्र गीति भाष्य के उपरान्त कुरेश ने कुरेश विजय भी लिखा ।

यामुन के गुरु राम मिश्र से भिन्न है। श्रुत प्रकाशिका का एक और भव्यमन था जो वीर राघवदास कृत 'भाव प्रकाशिका' है। इस ग्रन्थ की समालोचना का शठकोपाचार्य कृत भाष्य प्रकाशिका दूषणोद्धार' नामक ग्रन्थ में उत्तर दिया गया था, जिनका जीवन काल १६वीं शताब्दी था। श्रुत प्रकाशिका की एक और टीका बाधुल श्रीनिवास कृत 'तूलिका' थी, जिनका काल १५वीं शताब्दी था। श्रुत प्रकाशिका के विषय 'श्रुत प्रकाशिका सार सग्रह' नामक ग्रन्थ में संक्षिप्त किए गए थे। रामानुज के भाष्य पर फिर एक टीका रामानुज के भतीजे, वात्स्य वरद द्वारा तत्त्वसार नाम में हुई। टीकाकार के पिता का नाम देवराज और उनकी माता का नाम कमला था जो रामानुज की बहिन थी। वे कुरेश के शिष्य, विष्णु चित्त के शिष्य थे। तत्त्वसार की फिर प्रालोचना हुई जो रत्नसरिणी कहलाई जो बाधुर नमिह गुरु व पुत्र, वीर राघवदाम ने लिखी वे बाधुल वेंकटाचार्य के पुत्र बाधुल वरदगुरु के शिष्य थे उन्होंने भी श्रीभाष्य पर एक टीका 'सात्त्वय दीपिका' नाम की लिखी। वीर राघवदास सम्भवतः ग्रन्थ १६वीं शताब्दी या १५वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में हुए होंगे। भण्ण्यो दीक्षित ने पाय मुल्य मालिका' नामक ग्रन्थ में रामानुज के सिद्धांत का विद्वतापूर्ण (शास्त्रीय) सग्रह किया। वे मध्य १६वीं शताब्दी में जन्मे थे। विष्णुपात वेंकटनाथ ने भी अपनी 'तत्त्व टीका' में रामानुज भाष्य का निरूपण किया है। श्री भाष्य की एक और नवप्रकाशिका' नाम की टीका थी जो मेघनादारि द्वारा लिखी गई थी वे १५वीं शताब्दी के वेंकटनाथ के समकालीन थे।^१ एक दूसरी टीका 'मित प्रकाशिका' नाम की परकाल यति द्वारा लिखी गई है जो सम्भवतः १५वीं शताब्दी की है। प्रकाश यति ने एक गिष्य रम रामानुज नाम के थे जिन्होंने 'मूल भाव प्रकाशिका' नामक 'श्रीभाष्य' पर भव्यमन लिखा। श्री निवासाचार्य ने भी श्री भाष्य की प्रालोचना बृहत् विद्या कौमुदी नामक ग्रन्थ में की। इस ग्रन्थ के रचयिता कौन से श्रीनिदाम थे यह कहना कठिन है क्योंकि रामानुज सम्प्रदाय में कई श्रीनिवास हुए हैं। वेंकटनाथ ने गिष्य भण्णेश ने भी श्रीभाष्य का निरूपण किया है। शुद्धसत्त्व लक्ष्मणाचार्य ने भी भण्णेश के 'गुरु तत्त्व प्रकाशिका' के आधार पर, 'गुरुभाष्य प्रकाशिका' नामक ग्रन्थ रचा। यह ग्रन्थ वास्तव में श्रुत प्रकाशिका की टीका है। इनके लेखक शुद्ध सत्त्व योगीन्द्र के शिष्य थे। वे रामानुज की भौमी के दश के हैं जिसका नाम वेदांत के १८ भाषाग्रह हुए। वे सौम्य जामातु मुनि के गिष्य थे और

^१ मेघनादारि का नयलूमणि नामक विख्यात ग्रन्थ का विस्तार अगले खण्ड में दिया है। वे भान्नेयनाथ के पुत्र थे उनकी माता का नाम भव्यर नायिका था। उनके तीन भाई हस्तप्रदिनाथ या वारणाट्रीग, वरदराट और राम मिश्र थे। इन वारणाट्रीग का दाशरथि ने पौत्र जो बाधुल गोत्र के थे, इनसे पृथक् जानना चाहिए। मेघनादारि का दूसरे ग्रन्थ 'भाव प्रबोध' और मुमुक्षुपाय गग्रह थे।

सम्भवतः १६वीं शताब्दी के उत्तरकाल में हुए थे। उक्त 'गुरु भाव प्रकाशिका' की गुरुभाव प्रकाशिक व्याख्या नामक ग्रंथ में टीका की गई है। सुदर्शन सूरि ने भी श्री भाष्य की टीका 'श्रीदीपिका' में की हो ऐसा लगता है। श्रीशैल वराज, ताताचाय और सहमीदवी के पुत्र, श्रीर गणेशाय और कोट्टिन श्रीनिवास दीक्षित के शिष्य श्रीनिवास ने तत्त्वमातण्ड नामक श्री भाष्य का संक्षिप्त ग्रंथ लिखा। उनका जीवन काल सम्भवतः १५वीं शताब्दी का उत्तरार्ध या १६वीं शताब्दी का पूर्वार्ध रहा। उनके पितामह का नाम अण्ण गुरु था। उन्होंने 'एतद्वदण' 'भेददण' 'सिद्धांत चिंतामणि,' 'सारदण' और 'विरोध निरोध' नामक ग्रंथ लिखे।^१ उन्हें श्री शैल निवास नाम से भी जाना गया है और उन्होंने और भी ग्रंथ लिखे जैसे कि 'जिनासा दण' 'नयद्युमणि दीपिका' और 'नयद्युमणि सग्रह'। नयद्युमणि दीपिका के 'नयद्युमणि' को मेघनाथारि लिखित नयद्युमणि से संकीर्ण नहीं करना चाहिए क्योंकि यह रामानुज भाष्य का पद्य में रचित संक्षेप है जिस पर पद्य में एक टीका है। 'नयद्युमणि सग्रह' रामानुज भाष्य का गद्य ग्रंथ है जिसके पहले चार सूत्रों में प्रतिवादियों की आलोचनाओं का संक्षेप है। नयद्युमणि सग्रह, नयद्युमणि से बहुत छोटा ग्रंथ है जिसका उपयोग लेखक विस्तृत व्याख्या के लिए करते हैं। इस ग्रंथ में आलोचक का नाम दिए बिना रामानुज के विरुद्ध आलोचनाओं का सतत उल्लेख है। नयद्युमणि के लेखक ने विस्तार से विवेचन किया है जिसका इस ग्रंथ में संक्षेप से वर्णन है।^२ इस प्रकार श्री निवास ने तीन ग्रंथ लिखे, नयद्युमणि, नयद्युमणि सग्रह और 'नयद्यु

^१ व अपने विरोध निराध ग्रंथ में 'मुक्तिदण' (हस्तलिखित पृ० ५२) और 'ज्ञानरत्नदण' (हस्तलिखित पृ० ५७) का उल्लेख करते हैं और 'भेददण' में (हस्तलिखित पृ० ६६) 'गुरुदण' का उल्लेख करते हैं। इसी ग्रंथ में आगे दूसरे पद्या का—यद्वैत वन नृठार, 'भेदमणि' (हस्त० पृ० ३७), 'भेददण' (हस्त० पृ० ६८), 'सारदण' (हस्त० पृ० ६६) और 'तत्त्वमातण्ड' (हस्त० पृ० ८७) का उल्लेख करते हैं। 'सारदण' में रामानुज सिद्धांत के मुख्य विषय दिए हैं। 'विरोध निरोध' (हस्त० पृ० ३७) में अपने ज्येष्ठ भ्राता अण्णाय कृत विरोध भजन और स्वयं रचित 'सिद्धांत चिंतामणि' (हस्त० पृ० १२) का उल्लेख करते हैं। अपने भाई का हवाला देते हुए व कहते हैं कि उनका 'विरोध निरोध' 'विरोध भजन' को दी गई युक्तियों का केवल हर फेर ही है, कुछ युक्तियों का विस्तार किया और दूसरा का संक्षेप कर पुनर्व्यवस्था की है। लेखक यह स्वीकारते हैं कि 'विरोध निरोध' अपने ज्येष्ठ भ्राता अण्णाय लिखित विरोध भजन पर ही आधारित है।

^२ भाष्याणवमवतीर्णो विस्तीर्ण यदवदम् नयद्युमणौ संक्षिप्य तत् परोक्तिर्विक्षिप्य वरामि तोषणम् विदुषाम्।
—नयद्युमणि सग्रह, हस्त०।

मणि दीपिका । व अपने सिद्धांत चिंतामणि नामक ग्रंथ में मुख्यतः इसी सिद्धांत का प्रतिपादन करते हैं कि ब्रह्म जड़ और चेतन जगत् का एक कारण है । इस ग्रंथ में व हर जगह शंकर के ब्रह्म कारणवाद का खण्डन करने का प्रयत्न करते हैं ।

देशिकाचार्य ने पुनः 'प्रयोग रत्नमाला' नामक श्री भाष्य पर टीका लिखी । नारायण मुनि ने भाव प्रदीपिका लिखी और पुरुषोत्तम ने श्रीभाष्य पर सुबोधिनी नामक टीका लिखी । ये लेखक १७वीं शताब्दी के आसपास सम्भवतः रहें होंगे । वीर राघवदास ने भी श्री भाष्य की 'तात्पर्य दीपिका' में समालोचना की । वात्स्य वरद के तत्त्वसार पर रत्नसारिणी नामक अपने ग्रन्थ में उनका उल्लेख किया गया है । श्रीनिवास ताताचार्य ने 'लघु प्रकाशिका' लिखी, श्री वरसाक श्रीनिवास ने 'श्रीभाष्य साराय सग्रह' लिखा और शठकाप ने, ब्रह्मसूत्राय सग्रह नाम से श्री भाष्य की टीका लिखी । ये सब लेखक १६वीं शताब्दी के उत्तर काल में हुए होंगे ऐसा प्रतीत होता है । श्री वत्साक श्रीनिवास के ग्रंथ की रत्नाचार्य ने 'श्री वत्स सिद्धांत सार' नामक ग्रंथ में संक्षिप्त किया । अष्टम्य दीक्षित ने मध्य १७वीं शताब्दी में रामानुज के विचारों का अनुसार ब्रह्मसूत्र पर नयमुख मालिका नामक टीका लिखी । रंग रामानुज ने भी एक शारीरिक शास्त्राय दीपिका नामक टीका रामानुज मतानुसार लिखी । उनकी 'मूल भाव प्रकाशिका' नामक श्री भाष्य पर टीका इसी खण्ड में उल्लेख की जा चुकी है । उन्होंने वैकटनाथ कृत 'याम सिद्धाज्जन' नामक ग्रंथ पर याम सिद्धाज्जन व्याख्या टीका लिखी । वे परकाल यति के शिष्य थे और सम्भवतः १६वीं शताब्दी में विद्यमान थे । उन्होंने तीन और ग्रंथ लिखे, जो विषय वाक्य दीपिका, छांदाग्योपनिषद् भाष्य और रामानुज सिद्धांत सार थे । रामानुजदास जो महाचार्य भी कहलाते थे, सम्भवतः १५वीं शताब्दी में थे । वे बाधुल श्रीनिवास के शिष्य थे । 'अधिकरण साराय दीपिका' के रचयिता य बाधुल श्रीनिवास 'यतीन्द्र मत दीपिका' के रचयिता तथा महाचार्य के शिष्य श्रीनिवासदास से निश्चित रूप से पूर्ववर्ती रहे होंगे । महाचार्य ने पराशराम विजय नामक एक ग्रंथ लिखा जो रामानुज वेदांत के सामान्य सिद्धांत का निरूपक था । उन्होंने श्री भाष्य पर एक और ग्रंथ लिखा जो ब्रह्म सूत्र भाष्योपनिषास था । महाचार्य के अन्य ग्रंथ ब्रह्म विद्या विजय वेदांत विजय रहस्य त्रय भीमासा 'रामानुज चरित चुतुक' प्रष्ठा दस रहस्याय निरुपय और चण्ड मारुत जो वैकटनाथ की शत रूपिणी पर टीका है । इन्हें वैकटनाथ के काका जो रामानुजाचार्य या वादिहसाम्बुवाह से पृथक् जानना चाहिए ।

* लक्ष्मणायहृदयानुसारिणी लिखित नयमालिका 'नयमुख मालिका' कुम्भकोनम से प्रकाशित ।

‘श्री भाष्य वाचिव’ नामक एक ग्रन्थ है जो श्रीर ग्रन्थों के असमान, अभी ही प्रकाशित हुआ है, यह ग्रन्थ पद्य में लिखा गया है किन्तु लेखक ग्रन्थ में अपना नाम नहीं देता । सेनानय या भगवत् सेनापति मिथ ने जो उत्तरकाल के लेखक हैं, ‘शारीरक न्याय बलाप’ ग्रन्थ लिखा । विजयीन्द्र मिश्र ‘शारीरक भोमासा वृत्ति’ के लेखक थे और रघुनाथाय ‘शारीरक शास्त्र सगति सार’ के लेखक थे । १६वीं शताब्दी के लेखक सुन्दरराज देशिक ने श्री भाष्य पर ‘ब्रह्म सूत्र भाष्य व्याख्या नामक’, श्री भाष्य पर एक सरल टीका लिखी । बेंकटाचाय ने, जो सम्भवतः १६वीं शताब्दी के लेखक हैं, ‘ब्रह्म सूत्र भाष्य पूव पक्ष सग्रह’ कारिका नामक पद्य में एक ग्रन्थ लिखा । ये बेंकटाचाय प्रतीवाक्षीम वेसरी नाम से विख्यात थे । इन्होंने ‘भाषाय पञ्चाशत्’ भी लिखा । ‘अम्पके’ में जिनका उल्लेख पहले किया जा चुका है, ‘श्री भाष्य व्याख्या नामक’ श्री भाष्य पर एक टीका लिखी । बेंकटाचाय ने श्री भाष्य सार’ नामक ग्रन्थ लिखा । श्री वरदाचारी श्रीनिवासाचाय ‘श्री भाष्य साराय सग्रह’ के लेखक थे । श्री रणाचाय ने ‘श्री भाष्य सिद्धांत सार’ और श्री निवासाचाय ने ‘श्री भाष्याप्यास’ लिखा । दो और टीकाएँ हैं, जो ‘ब्रह्म सूत्र भाष्य सग्रह विवरण’ और ‘ब्रह्म सूत्र भाष्यारम्भ प्रयोजन समर्थन’ हैं किन्तु पाण्डुलिपि में लेखक के नाम अवशिष्ट हैं । १२वीं शताब्दी के बेंकटनाथ ने ‘अधिकरण सारावी और मभाचाय श्री निवास ने ‘अधिकरण साराय दीपिका’ लिखी । वरदाचाय या वरदनाथ के जो बेंकटनाथ के पुत्र थे, ‘अधिकरण चिन्तामणि नामक अधिकरण सारावली’ पर टीका लिखी । इस विषय पर एक दूसरा भी ग्रन्थ है, जो अधिकरण युक्ति विलास है किन्तु लेखक श्रीनिवास की स्तुति करते हैं, अपना नाम नहीं देते इसलिए यह जानना कठिन है कि ये कौन से श्रीनिवास थे । जगन्नाथ यति ने ब्रह्म सूत्र पर रामानुज जसी एक टीका लिखी और यह ‘ब्रह्म सूत्र दीपिका’ भी । इससे स्पष्ट होता है कि रामानुज के भाष्य ने अनेक पंडितों और विद्वानों को प्रेरणा दी और इस तरह एक विशाल साहित्य उत्पन्न हुआ । किन्तु दुःख के साथ यह कहना ही पड़ेगा कि इतना बड़ा आलोचनात्मक साहित्य सामान्य तात्त्विक दृष्टि से अधिक महत्व नहीं रखता । रामानुज की ‘वेदाय सग्रह’ की टीका १४वीं शताब्दी के सुदर्शन सूरि द्वारा तात्पर्य दीप में की गई थी । ये वाग्बिजय या विश्वजय के पुत्र थे और वात्स्य वरद के शिष्य थे । रामानुज के भाष्य के अध्ययन के उपरान्त जिसका अभी ही उल्लेख किया जा चुका है उहने ‘सध्या वदन भाष्य’ लिखा । रामानुज की वेदांत दीप (ब्रह्म सूत्र की सन्निपत टीका) पर १६वीं शताब्दी के अहोबिल रंगनाथ यति ने निरूपण किया था । बेंकटनाथ ने रामानुज के गद्यग्रन्थ पर आलोचना की और सुदर्शनाचाय ने उस पर टीका लिखी । कृष्णपाद ने भी जो उत्तर काल के लेखक हैं एक टीका लिखी । रामानुज की गीता की टीका पर बेंकटनाथ ने टीका की । वेदांतसार में रामानुज ने स्वयं श्री भाष्य के आधार पर ब्रह्म सूत्र की सन्निपत टीका दी है ।

पद्मनाभ के पुत्र श्रीर वैकटनाथ ने मामा, आश्रयेय गोन रामानुजाचार्य जा वादि हसाम्बुहाचार्य भी कह जाते हैं १३वीं या १४वीं शताब्दी में विद्यमान थे, उन्होंने एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'नय कुलिश या 'याय कुलिश लिखा, जिसे हम पहले बता चुके हैं । उन्होंने दिया सूरि प्रभाव दीपिका' सब दर्शन शिरामणि' और 'मोक्ष सिद्धि' ग्रन्थ लिखे जिसका उल्लेख वे स्वयं 'याय कुलिश में करते हैं ।^१ ऐसा लगता है कि नय कुलिश विशिष्टाद्वैत मत का पूर्व ग्रन्थों में से एक तार्किक या सत्ता मीमांसा विषयक ग्रन्थ है किन्तु इस प्रकार के थोर भी ग्रन्थ हैं जो रामानुज के पहले या उनके समय में लिखे गए थे । इस प्रकार नाथमुनि ने 'याय सिद्धांतों का खण्डन किया है और 'याय दर्शन का एक नया भूत स्थापित किया है । विष्णु चिन्त ने जो रामानुज के कनिष्ठ समकालीन थे दो ग्रन्थ 'प्रभेय संग्रह' और सगति भाल लिखे हैं । वरद विष्णु मिश्र का समय सम्भवतः १२वीं शताब्दी का उत्तरार्ध या १३वीं शताब्दी के पूर्वार्ध होगा । उन्होंने 'मानयाधारम्य निणय लिखा है । वरदनारायण महारक ने भी जो वैकटनाथ के पहले हुए प्रज्ञापरित्राण लिखा ।^२ पराशर भट्टारक ने जो सम्भवतः १३वीं शताब्दी में हुए, 'तत्त्ववर्तनाकर लिखा ।^३ वैकटनाथ ने 'याय परिशुद्धि' में इन सभा का जिक्र किया है किन्तु इनकी पाण्डुलिपियाँ हमें नहीं मिली हैं । वात्स्य वरद के ग्रन्थ प्रथक खण्ड में दिए गए हैं ।

वैकटनाथ जो वेदा त देशिक वदात्ताचार्य और कवि तार्किकसिंह भी कहलाते थे विशिष्टाद्वैत संप्रदाय का महान् विख्यात व्यक्ति हुए । वे ई० स० १२६८ में काजीवरम् के दुप्पल नगर में जन्मे थे । उनके पिता अनन्त सूरि थे, उनके पितामह पुण्डरीकाक्ष थे, वे विद्वांसिन्धु गात्र में उत्पन्न हुए थे । उनकी माता आश्रयेय रामानुज की जो वादीकलहसाम्बुवाहाचार्य भी कहे जाते थे बहिन तारारम्बा थी उन्हें वे अपने काका आश्रयेय रामानुज के साथ पगे और ऐसा कहा जाता है कि वे पाच वय की उम्र में, उनके साथ वात्स्य वरदाचार्य के घर गए । लान कथा ऐसी है कि इस छोटी वय में भी उन्होंने ऐसी प्रसाधारण योग्यता प्रदर्शित की कि वात्स्य वरद ने यह भविष्यवाणी की कि वे विशिष्टाद्वैत संप्रदाय का शक्ति स्तम्भ बनेंगे और समस्त मिथ्या वादा का खण्डन करेंगे ।^४ ऐसा प्रतीत होता है उन्होंने भी वरदाचार्य स्वयं

* मैं मोक्ष सिद्धि की पाण्डुलिपि प्राप्त नहीं कर सका । सम्भवतः यह ग्रन्थ खो गया है ।

* उन्होंने एक दूसरा ग्रन्थ याय सुदर्शन लिखा ऐसा माना जाता है जिसका उल्लेख तत्त्व मुक्ता कलाप (मसूर १६३३) की प्रस्तावना में है ।

* उन्होंने एक दूसरा ग्रन्थ भगवत् गुण दर्पण लिखा ।

* उत्प्रेक्ष्यत भुवजन रूप पति भू मन्य ।

घटा ह्य समजनिष्ट जडात्मीनिति ॥

के साथ शिक्षा पाई।^१ ऐसा कहा जाता है कि वे उज्ज्वलपति पतेपे से गलिया में मिला माग कर निर्वाह करते थे और उन्होंने सारा जीवन तात्त्विक एवं धार्मिक ग्रंथों के लेखन में ही व्यतीत किया। 'सर्वत्र सूर्योदय' में वे लिखते हैं कि जब वे इस ग्रंथ को लिख रहे थे तब तक उन्होंने श्रीभाष्य को तीस बार पढ़ लिया था। जब वे कांची और श्रीरंगम् में रहते थे तब उन्हें प्रतिस्पर्धी सम्प्रदायों के बीच काय करना पड़ता था। पिल्ल लोकाचार्य ने, जो उनसे बच में बड़े थे और जा तेलगाई संप्रदाय के आधार थे और जिनके विरुद्ध वैकटनाथ सड़े थे उनकी प्रशंसा में एक पद्य लिखा था। विद्वान् इस बात पर एक मत हैं कि वैकटनाथ १३६६ में परलीकवासी हुए। कुछ लोगों का यह भी मत है कि वे १३५१ में मरे। वे सम्भी आयु तक जीवित रहे और जीवन का अधिकांश समय उत्तर भारत की यात्रा में बिताया वे विजयनगर, मथुरा, श्रावस्ती, अयोध्या और पुरी गए थे। विचारण्य की वैकटनाथ से मंत्री की बात सच या झूठ है, किंतु हम यह जानते हैं कि विचारण्य 'तत्त्व मुक्ता कलाप' से परिचित थे। वे सवदशन संप्रदाय में विशिष्टाद्वैत के बखाने के लिए इसी ग्रंथ का उद्धृत करते हैं। जब वैकटनाथ अष्टम अवस्था के थे तब 'श्रुत प्रकाशिका' के लेखक सुदशन सूरि बड़हा चुके थे और ऐसा कहा जाता है कि उन्होंने वैकटनाथ को श्रीरंगम् बुलाया और उन्हें श्री भाष्य की अपनी टीका सौंप दी जिससे उसे अधिक प्रचार मिला। स्वयं वैकटनाथ ने श्री भाष्य पर टीका लिखी, जो 'तत्त्व टीका' है। यद्यपि वे बड़े दयालु और आदर व्यक्त थे तो भी उनके अनेक दुश्मन थे जिन्होंने उन्हें अनेक प्रकार से पीड़ा देने और अपमानित करने की कोशिश की। इसी समय में प्रपत्ति या ईश्वर शरणागत के अथ बोध के विषय पर श्री वण्णव विद्वान् में बहुत बड़ा विवाद खड़ा हो गया। मुख्य विषय प्रपत्ति के स्वरूप के भिन्न अथ बोध पर तथा ग्रंथ छोटे भेद कमकाण्ड के सम्बन्ध में जैसे कि तिलक इत्यादि प्रश्न पर दो स्पष्ट पक्ष बन गए। इन दोनों पक्षों में से वादकल पक्ष के नेता वैकटनाथ और तेंगलाई पक्ष के नेता पिल्ल लोकाचार्य थे। पीछे से सौम्य जामातु तेंगलाई पक्ष के अग्रज माने गए। यद्यपि नेताओं में आपस में सहानुभूति बहुत थी किन्तु उनके अनुयायियों ने छोटे मोटे मत भेदों

प्रतिष्ठापित वेदात्त प्रतिक्षिप्त बहिमत ।

भूयास्वविद्यमायस्व भूरि कल्याण भाजनम् ॥

ऐसा कहा जाता है कि उपरोक्त पद्य में उन्हें वरदाचार्य से आशीर्वाद मिला था, यहाँ वैकटनाथ का भगवान् के घर का अवतार कहा है। भारत के वण्णव सुधारक राजगोपालाचार्य कृत ।

^१ श्रुत्वा रामानुजार्यात् सदसदपि ततस्तत्त्वमुक्ताकलाप ।

व्यातानीद् वैकटेशो वरदगुरु कृपा लम्पितोद्दाम भूमा ।

को लेकर तिल का ताड़ बनाते रहे और हर समय आपस में लड़ते रहते थे। यह तो सुविद्यात तथ्य है कि इन पथी का विग्रह अभी तक चालू है।

वेंकटनाथ के समय में अनाउद्दीन के सेनापति मन्त्रि काफूर ने दक्षिण पर १३१० में आक्रमण किया। उसने बारगल और द्वाग समुद्र को सरलता से जीत लिया और दक्षिण सीमा तक बढ़ गया और छुटमार तथा तबाही पला दी। १३२६ में मुसलमानों ने श्रीरंगम् पर आक्रमण किया और गहर तथा मंदिर को लूटा। लगभग १३५१ में हिंदू राजा बुक्का प्रथम ने विजयनगर राज्य बसाया। जब मुसलमानों ने श्रीरंगम् मंदिर को लूटा तो मंदिर के पुजारी रगनाथ की मूर्ति को लेकर सदुरा भाग गए। मूर्ति की प्रतिष्ठा तिरुपति में की गई और वहाँ उसकी पूजा होने लगी। बुक्का के पुत्र बम्पन के सेनाध्यक्ष गोप्पन रगनाथ को श्रीरंगम् में वापस लाने में सफल हुए। यह प्रसंग वेंकटनाथ द्वारा एक पद्य में अमर किया गया है जो श्रीरंगम् के मंदिर की दीवार पर अब भी अंकित है। कुछ विद्वान् ऐसा सोचते हैं कि यह पद्य उन्होंने नहीं लिखा था किंतु उनका आरोपित किया गया है। यह वार्ता सामिल ग्रंथ 'कवि लोलाभु' में कही गई है और १५वीं शताब्दी की वाङ्मलाई ग्रंथ परम्परा में भी उल्लिखित है। श्रीरंगम् के आम मारकाट के समय वेंकटनाथ मुर्दों में छिप गए और अंत में ममूर भाग गए। कुछ वर्ष वहाँ रहने के बाद वे कोड्डुमत्तूर चले गए और वहाँ उन्होंने 'अमीति स्तव' लिखा। जिसमें उन्होंने मुसलमानों के आक्रमण और श्रीरंगम् की दयाजनक स्थिति का वर्णन किया है। जब उन्होंने सुना कि गोप्पन के प्रयत्न से रगनाथ श्रीरंगम् में वापस आ गए तो उन्होंने उनके प्रयत्न की बहुत प्रशंसा करते हुए एक पद्य की रचना की।^१

१. आनीयानीलशु गद्युतिरचित जगद्-रजनादजनाद्दे ।

चैव्याम् आराध्य क्वचित् समयमथ निहृत्योद्धनुष्काश्चतुष्कान् ॥

लक्ष्मी भूम्याबुभाम्याम सह निज नगरे स्थापयन् रगनाथम् ।

सम्पन्न वर्मा सपर्या पुनराकृत यशा दपण भाष्यगाय ॥

—यह पद Epigraphica Indica में पु० ६, पृ० ३३० पर है।

यह प्रसंग दोहाचार्य के वेदांत दक्षिण, वैभव प्रकाशिका और यतींद्र प्रवण में इन श्लोका में बहा है।

जीत्वा तुलष्कान् भुवि गाय्पनद्री,

रगाधिपम् स्थापितवान् स्वदेशे

इत्येवमान्प्य गुप् ववी द्रा

घट्टवद् यस्तम् ग्रहम् प्रपद्ये ॥

बेंकटनाथ अनन्ता विषया के प्रचुर सत्त्वक थ और प्रतिभासम्पन्न कवि भी थे। का य के क्षेत्र में उनके महत्वपूर्ण ग्रंथ 'यादवाम्बुदय', 'हंस सदेश', 'सुभाषित नीवि', और सकल्प सूर्योदय है अंतिम ग्रंथ दस अंका का प्रतीकात्मक दूनाटक है। 'यादवाम्बुदय' कृष्ण के जीवन के सम्बन्धित ग्रंथ हैं जिस पर अप्रत्यक्ष दीक्षित जैसे व्यक्ति ने टीका की थी। 'सुभाषित नीवि' एक नवित्व काव्य है जिसकी श्रीनिवास सूरि ने टीका की, जो थी सत्त्व वसन्त थ और बेंकटनाथ के पुत्र थे। सम्भवतः वे १५वीं शताब्दी में हुए। बेंकटनाथ का दूसरा का य 'हंस सदेश' है। सकल्प सूर्योदय में वे नाटकीय ढंग से प्रबोध चन्द्राक्ष की तरह जीव की अंतिम पूर्णावस्था प्राप्त करने में आने वाली कठिनाइयों का वर्णन करते हैं। उन्होंने लगभग ३२ स्तोत्र लिखे जिनमें कि हय ग्रीव स्तोत्र और 'नेवनायक पञ्चाशत्' और पादुका सहस्र नाम। उन्होंने कम-काण्डी और भक्तिपूरण छन्द भी रचे जैसे कि 'यनोपवीत प्रनिष्ठा', 'आराधना त्रय', 'हरिदीन तिलक' 'वरवदेव कारिका' 'श्री पञ्चरात्र रक्षा', 'सञ्चरित्र रक्षा और निक्षेप रक्षा'। उन्होंने अनेक स्तोत्रों से प्रपञ्च विषयक पद्या का भी संकलन किया और याय विद्वानि लिखा और उसी आधार पर एक दूसरा ग्रंथ लिखा जो 'याय तिलक' है, जिस पर उनके पुत्र कुमार यदा त देशिक ने टीका लिखी। यह 'याय तिलक' की व्याख्या है। 'पञ्चरात्र रक्षा' ग्रंथ का उल्लेख इस पुस्तक के पञ्चरात्र खण्ड में किया गया है। उन्होंने एक और ग्रंथ 'शिवनाथ सार' नामक लिखा दो ग्रंथ, 'रम भीमामृत' और 'रम भीमामृत' नामक आधुनिक भूगोल पर 'भूगोल नियम' लिखा और तात्त्विक ग्रंथ 'तत्त्व मुक्ता कलाप' ग्रंथ में अपनी टीका सहित लिखा टीका सर्वांग सिद्धि कहलाई। इन सबका विस्तार सहित उल्लेख बेंकटनाथ के विनोय खण्ड में किया है। इस ग्रंथ की दो टीकाएँ 'भानन्दायिनी या भानन्द बल्लरी' (हस्तलिखित) या नसिह राज्ञीय या भाव प्रकाश है जिसमें अंतिम ग्रंथ व्याख्या रूप में है। भानन्ददायिनी टीका नसिह सूरि और तातारम्बा और देवराज सूरि के पुत्र धात्त्य नसिहदेव ने लिखी। नसिहदेव के नाना कौशिक श्रीभाष्य श्रीनिवास थे। वे उनके गुरु भी थे। उनका एक और गुरु अप्रत्यक्ष था। यह देवराज सूरि सम्भवतः 'विश्व तत्त्व प्रकाशिका और ज्ञानमोषाय तात्पर्य' के लेखक थे। नसिहदेव के अन्य ग्रंथ पर 'तत्त्वदीपिका' भेदधिकार 'यन्कार', 'मणि सारधिकार', 'सिद्धांत निखुय, बेंकटनाथ की निक्षेप रक्षा पर नसिह राज्ञीय नामक टीका और शतदूषणी पर टीका है। यह नसिहदेव १६वीं शताब्दी में हुए। 'भावप्रकाश' नामक टीका नय रंग ने लिखी। वह उन्हें कलजित के शिष्य बताते हैं। किन्तु

उपरोक्त 'भव प्रकाशिका' टीका के आधार पर बेंकटनाथ १२६६ में जन्म और १३६६ में स्वर्गलोक सिंघार गए ऐसा माना जाता है। गोपबलाय द्वारा रचना की पुन स्थापना १३७१ में हुई।

यह कलजित् प्रसिद्ध लोकाचार्य से कोई धीर ही होगा । क्योंकि 'भाव प्रकाश टीका' भानुदायिनी के विषय का उल्लेख करती है अतः उत्तरकाल का ग्रन्थ है । यह १६वीं शताब्दी के उत्तरकाल में या १७वीं शती के प्रारम्भ में लिखा गया होगा ।

बेकटनाथ ने विशिष्टाद्वैत संप्रदाय का व्यापक नैयायिक ग्रन्थ, 'याय परिशुद्धि' लिखा । इस पर देवराजाचार्य के पुत्र श्रीर बेकटनाथ ने शिष्य, श्रीनिवासदास द्वारा भालोचना की गई है । वह नसिंहदेव के बाबा श्रीर गुरु होंगे जो भानुदायिनी के लेखक थे । इनकी टीका 'याय सार बहलायी । याय परिशुद्धि की दो और भी टीकाएँ थीं, 'निकाश' शठकोप यति द्वारा, जो महोदय के शिष्य थे, और कृष्णताता चार्य द्वारा 'याय परिशुद्धि व्याख्या' हैं ।

बेकटनाथ ने 'याय परिशुद्धि' के परिशिष्ट में 'याय सिद्धांजन' लिखा, जिसके विषयवस्तु बेकटनाथ सम्बन्धी पृथक् खंड में दी गई है । उन्होंने एक और 'परमम भग' नामक ग्रन्थ लिखा और खण्डन मण्डनात्मक 'तत्त्व रूपणी' ग्रन्थ लिखा । ग्रन्थ के नाम से पता चलता है कि इसमें १०० विषयों के खण्डन हैं किन्तु जो पुस्तक मरे हाथ लगी है उसमें केवल ४० ही खण्डन हैं । सुविशेषतः टीका का प्राप्त है वह वायुल श्रीनिवास के शिष्य, रामानुजदास लिखित खण्डमाहृत है । समस्त महत्त्वपूर्ण विवाद जो तत्त्व रूपणी में हैं वे सब भक्त की ओर निर्देश करते हैं । उनका दृष्टान्त पृथक् खण्ड में दिया है । उसकी एक और टीका नसिंहराज द्वारा है । वह भी 'खण्ड माहृत' कहलाती है और एक 'सहस्र चिरण्णी' है जो श्रीनिवासचार्य ने लिखी है ।

बेकटनाथ ने श्रीमाध्य की तत्त्व टीका' के उपरांत, श्रीमाध्य के अंतर्गत विवाद के सामान्य विषय का संक्षेप लिखा जो अधिकरण सारावली' है । उनके पुत्र कुमार वेदाचार्य या वरदनाथ ने इस पर टीका लिखी जो अधिकरण सारावली व्याख्या या अधिकरण चिन्तामणि है । उन्होंने दो छोटे ग्रन्थ भी लिखे जो 'चकार समर्थन' और 'अधिकरण दर्पण' हैं । ईशोपनिषद् पर टीका, एक यामुन के 'गीताय सप्रह' पर 'गीताय सप्रह रक्षा' नामक टीका, रामानुज के गीता रहस्य पर टीका 'तत्त्वय चद्रिका' और यामुन की चतुस्त्रोकी और स्तोत्र रत्नावली पर टीका 'रहस्य रक्षा' भी उन्हीं की कृतियाँ हैं । इसके अतिरिक्त उन्होंने मणि प्रवास शली में ३२ ग्रन्थ रचे जिनमें से कुछ संस्कृत में अनूदित हुए । ये ग्रन्थ 'सम्प्रदाय परिशुद्धि' तत्त्वपदवी 'रहस्य पदवी' तत्त्ववनीतम् 'रहस्य नवनीतम् 'तत्त्वमातृका' 'रहस्य मातृका' तत्त्व सदेश 'रहस्य सदेश', 'रहस्य सदेश विवरण', 'तत्त्व रत्नावली', 'तत्त्व रत्नावली सप्रह' 'रहस्य रत्नावली', 'रहस्य रत्नावली हृदय', 'तत्त्व त्रय चतुष्क' 'रहस्य त्रय चतुष्क, सारणीय' 'रहस्य त्रय सार' सार सार, अभय प्रदान सार 'तत्त्व शिक्षामणि' रहस्य गिलामणि अंजलि वैभव प्रधान शतक, उपकार सप्रह सारसप्रह विरोध परिहार मुनि वाहन भाग,

मधुर कवि हृदय, परमपाद सोपान, परमत भग, हस्ति गिरि माहात्म्य, द्विविडोपनिषत् सार, द्विविडोपनिषद् तात्पर्यावली, और नियम परिमल हैं। अंतिम तीन ग्रन्थों में भालवारा के उपदेशों का मलोपोकरण है। वे तामिल भाषा में २४ कविताओं के रचयिता भी थे।^१

वैवटनाथ का एक छोटा निबंध भी मिला है जो 'वादित्रय खण्डन' है इसमें साकर यादव प्रकाश और भास्कर का खण्डन है। अधिकतर युक्तियाँ गबर के विरुद्ध हैं यादव प्रकाश और भास्कर के सिद्धांतों का तो स्पष्टमात्र किया है। उन्होंने मीमांसा पर दो ग्रन्थ लिखे, जो मीमांसा पादुका और सेखर मीमांसा हैं। अंतिम ग्रन्थ में वैवटनाथ जमिनि के मीमांसा सूत्र की व्याख्या गबर से भिन्न करते हैं। उनका मुख्य हेतु मीमांसा सूत्र का इस तरह भ्रम बोध करना था कि वह ब्रह्म सूत्र के विरुद्ध न जाय किन्तु वह ब्रह्म सूत्र का परिपूरक सहायक रहे। इस प्रकार जमिनि के पहले सूत्र की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं कि वेनाध्ययन की विधि, वेदा के केवल पढ़ने से पूरी हो जाती है। विधि का भ्रम यह नहीं कि पाठों के अर्थों के प्रति जिज्ञासा की जाय और मीमांसा भी पढ़ी जाय क्योंकि पाठों के अर्थ जानने की इच्छा तथा उनके प्रयोग से यह सहज ही उत्पन्न होती है। मीमांसा का अध्ययन ब्रह्मचारी के अंतिम स्नान के बाद भी हो सकता है। इस प्रकार ब्रह्मचारी के रूप में गुरु गृह में अपनी अनिवार्य शिक्षा सम्पन्न करने के पश्चात् वहीं पर मीमांसा का अध्ययन करने के लिए रह सकता है, किन्तु मीमांसा की शिक्षा आवश्यक कर्मों का भ्रम नहीं है। पुनः धर्म की व्याख्या करने हुए वैवटनाथ कहते हैं कि धर्म हमें ध्येय तक पहुँचाता है और साथ ही साथ उसका विधि अनुसार हाना भी आवश्यक है।^२ यद्यपि कुछ लोग धर्म शब्द अर्थ धर्म में भी प्रयुक्त करें तो भी उपरोक्त व्याख्यायित धर्म का अर्थ अपरिवर्तनीय रहता है। स्मृति, पुराण, पञ्चरात्र ब्रह्म सूत्र इत्यादि का आदेश धर्म माना जाना चाहिए क्योंकि वे वेद पर आधारित हैं जो कि उन सब का मूल स्रोत है। श्रुति के अलावा किसी अन्य प्रमाण में धर्म की प्रमाण्यता नहीं साबित की जा सकती। संदेह या विवाद उपस्थित होने पर मीमांसा सूत्र की व्याख्या इस प्रकार की जानी चाहिए कि उसका वादरायण ने मत सँकाई विरोध न हो, क्योंकि वे जमिनि के गुरु थे।

वैवटनाथ का पुत्र भी वेदांत का एक महान् लेखक था। वह कुमार वेदांत नाम वरदाय या वरदनाथ या वरद देगिकाचाय या वरदराज भूरि या वरद नाथक

^१ इन तामिल ग्रन्थों की सूची हम नहीं मिल पाई यह हमने भैमूर से प्रकाशित तत्त्व मुक्ता कलाप की प्रस्तावना से संग्रहीत किया है।

^२ चौदना लक्षणत्वं विनोपितमेवार्थे साधनत्वं धर्म लक्षणम्।

सूरि या वरद गुरु कहलाता था। उन्होंने सस्कृत ग्रन्थ में तत्त्व त्रय चुलुक संग्रह^१ नाम का ग्रन्थ रचा जिसमें वे वेङ्कटनाथ के तामित ग्रन्थ 'तत्त्व त्रय चुलुक का संशोद्धरण करते हैं जिसमें जीव जड़ और ईश्वर के बारे में श्रीनिवास सिद्धांत का वर्णन है।' उनकी ग्रन्थ रचनाएँ 'यवहारव सत्यत्व गण्डन' प्रपत्ति कारिका रहस्य त्रय चुलुक 'चरम गुरु निणय, फलभेन गण्डन आराधना संग्रह अधिकरण चि तामणि' 'यास तिलक व्याख्या' 'रहस्य त्रय साराथ संग्रह' हैं। अंतिम तीन रचनाएँ वेङ्कटनाथ की अधिकरण सारावली 'यासतिलक और रहस्य त्रय मार पर टीकाएँ हैं। वरदाय चौन्हवी सतादी के ग्रन्थ या पद्धतियों के प्रथम भाग तक रहे होंगे।

मधनादारि सम्भवतः १२वीं या १३वीं शताब्दी के पूर्व काल में विद्यमान थे। उनका सम्पर्क अपने ज्येष्ठ भ्राता राममिश्र से जो रामानुज के शिष्य थे, निकट का रहा। उन्होंने श्रीभाष्य पर याय प्रकाशिका नाम की टीका लिखी तथा 'भाव प्रबोध' मुमुक्षुपाय संग्रह और नयद्युमणि ग्रन्थ भी लिखे। अंतिम ग्रन्थ विशिष्टाद्वैत सिद्धांत पर महान् ग्रन्थ है जिसका मुख्य वण्य विषय पृथक् खण्ड में दिया गया है। यह आश्रयनाथ और अश्वर नायिका के पुत्र थे। उनके तीन भाई हस्त्यद्विनाथ वरदराट और राममिश्र थे।

रामानुजदास या महाचाय ने श्रीभाष्य पर ब्रह्मसूत्र भाष्याप-यास नाम की टीका लिखी। उन्होंने एक पाराशय नामक ग्रन्थ लिखा जिसमें उन्होंने यज्ञ बताने की काशिश की कि शंकर मध्व तथा अन्य आचार्यों की टीकाएँ बादरायण के सूत्र से मेल नहीं खाती। इसका थोड़ा वर्णन दस पुस्तक के चतुर्थ भाग में मिलेगा। उन्होंने रामानुज चरित चुलुक रहस्यत्रय भीमासा भाष्य और खण्ड माहल लिखा जो वेङ्कटनाथ की दत्तदूषणी की विद्वत्तापूर्ण टीका है। सुदर्शन गुरु ने उनके वेदांत विजय पर मंगल दीपिका नामक टीका लिखी। उन्होंने एक बहस ग्रन्थ वेङ्कटन विजय नामक लिखा जो अनेक स्वतंत्र खण्डों का होते हुए भी आपस में सम्बद्ध है। पहला भाग गुरु प्रसन्ति विजय है जिसमें गुरु के पास उपसन्न करने की पद्धति की विवेचना है। यह हस्तलिखित ग्रन्थ बड़ा माटा २७३ पृष्ठों का है। विवेचना का प्रकार उपनिषदा जसा है। दूसरा भाग ब्रह्म विद्या विजय (हस्तलिखित २२१ पृ० वाला) जिसमें वे उपनिषद् के आधार पर यह सिद्ध करना चाहते हैं कि ब्रह्मन् का अर्थ नारायण ही है अथ कोई देव नहीं है। तीसरा भाग सद् विद्या विजय ७ अध्याया वाला है जो तात्त्विक और विवादापूर्ण है। मैने उत्तरखण्ड में इसके विषय का वर्णन किया है। अंतिम खण्ड विजयात्मनास है (हस्तलिखित १५८ पृ०) जिसमें यह सिद्ध करने का प्रयास है कि उपनिषद् नारायण को ही निर्दिष्ट करते हैं। मुझे इस पुस्तक

^१ वह चिदविश्वेश्वर तत्त्व निरूपण या तत्त्वत्रय नाम से भी जाना जाता है।

का चतुर्थ भाग प्राप्त नहीं हो सका। सुदर्शन गुरु ने इस वेदांत विजय पर एक टीका लिखी। यह सुदर्शनाचार्य से भिन्न 'यक्ति है। इन्होंने अद्वैत विद्या विजय' नामक एक ग्रंथ तीन अध्यायों वाला लिखा जो उपनिषद् के पाठों पर आधारित है। इसके तीन अध्याय, 'प्रपञ्च मिथ्यात्व भग' 'जीवश्वरत्व भग' और 'अनरण्यात्वं भग' हैं। इन्होंने एक ग्रंथ उपनिषद् मंगल दीपिका नामक लिखा जो हम मिल नहीं सका। वे अपने का सभी बाधुन श्री निवास या कभी उनके पुत्र प्रज्ञानिधि के गिण्य बताते हैं। उनका काल सम्भवतः १५वीं शताब्दी रहा होगा। वे बाधुन श्रीनिवास के गिण्य थे। जिन्होंने श्रुत प्रकाशिका पर तुलिका नामक टीका लिखी।

रंग रामानुज मुनि का जीवन काल सम्भवतः १५वीं शताब्दी रहा। वे वास्तव्य अनन्ताय, ताताचार्य और परकाल यति अथवा कुम्भकोन ताताचार्य के शिष्य थे। उन्होंने श्री भाष्य पर 'सूत्र भाव प्रकाशिका' नामक टीका लिखी और 'याय सिद्धाज्जन पर याय सिद्धाज्जन व्याख्या' नामक टीका लिखी। उन्होंने द्रमिडोपनिषद् भाष्य, विषय व्याख्या दीपिका, रामानुज सिद्धांत सार और छांदाग्योपनिषद् प्रकाशिका नामक छांदाग्योपनिषद् पर टीका लिखी तथा एक बह्दारण्यकोपनिषद् प्रकाशिका टीका लिखी। उन्होंने शारीरक शास्त्राय दीपिका नामक एक ब्रह्म सूत्र पर एक स्वतंत्र टीका लिखी। आउफेन्ट अपने कंटेनोमुन कंटेनोमोर्म्म में लिखते हैं कि उन्होंने ये निम्न ग्रंथ लिखे (हमें प्राप्त नहीं हो सके) 'उपनिषद् शारदा विवरण उपनिषद् प्रकाशिका,' उपनिषद् भाष्य' 'द्रविडापनिषत् सार रत्नावली 'यादया, कठवल्ली उपनिषद् प्रकाशिका' 'कीर्तिकापनिषत् प्रकाशिका, तत्तिरीयोपनिषद् प्रकाशिका' 'प्रदनापनिषत् प्रकाशिका' माण्डूक्योपनिषत् प्रकाशिका 'मुण्डकोपनिषत् प्रकाशिका' 'वताश्वतरोपनिषत् प्रकाशिका' श्रुत भाव प्रकाशिका और गुरु भाव प्रकाशिका'।

रंगरामानुज के गुरु परकाल यति ने जो कुम्भकोनम ताताचार्य से कहाते थे निम्न ग्रंथ लिखे 'द्रविड मुनि तत्त्वाथ प्रकाशिका' 'तिरुप्पताण्डु व्याख्यान' 'तिरुप्पलवै 'याग्यान' 'कण्णगुम शिर ताम्बु याग्यान और अधिकार मग्रह व्याख्या। उन्होंने विजयीन्द्र की परतत्त प्रकाशिका का गहन करत हुए विजयीन्द्र पराजय लिखा।

माधव कुलात्पन्न श्रीनिवासदास ने जो दवगजाचार्य के पुत्र और बैवटनाथ के शिष्य थे याय परिगुद्धि पर 'याय सार नाम की टीका लिखी तथा एक टीका और लिखी जो 'तत्तद्रूपण' नाम्या सहस्रनिरणी है। ऐसा सम्भव हो सकता है कि जिस श्रीनिवासदास ने 'विशिष्टाद्वत सिद्धांत' कवचतत्तद्रूपणी, दुष्टदवाधिवकार, 'यास विद्या विजय, मुक्ति शब्द विचार, सिद्धयुपाय सुदर्शन,' 'सार निष्कय टिप्पणी'

और 'वादाद्वि कुलिश' लिखे, वही 'यायसार' के भी लेखक थे। उनका जीवन १४वीं शताब्दी का अन्त और १५वीं शताब्दी रहा। इन श्रीनिवास को श्रीशल निवास से पृथक् रखना चाहिए जिनके ग्रन्थों का उल्लेख पृथक् पृथक् में किया गया है। श्रीशल निवास भी १५वीं शताब्दी में हुए, ऐसा मानना समभव है।

हम एक और श्रीनिवास को जानते हैं जिन्होंने अधिवरण साराण दीपिका लिखी। उक्त ग्रन्थ की पुष्पिका की एक व्याख्या के अनुसार पर व बाधुल श्रीनिवास कहे जा सकते हैं तो फिर उन्हें महाचाय गुरु होना चाहिए।^१

एक और श्रीनिवास हुए, जो महाचाय या रामानुजदास के शिष्य थे और गाविदाय के पुत्र थे। उन्होंने 'श्रुतप्रकाशिका' पर टीका लिखी और यतीद्रमत दीपिका या 'यतिपतिमत दीपिका' लिखी। लेखक ऐसा कहते हैं कि श्री बण्णव मत तथा सिद्धांत पर इस प्रवेशिका को लिखने के लिए उन्होंने कई प्राचीन ग्रन्थों से सामग्री का संग्रह किया।^२

यतीद्रमत दीपिका के १० अध्याय हैं। पहले अध्याय में विभिन्न तत्त्वों का वर्णन है प्रत्यक्ष की परिभाषा दी गई है और यह बताया है कि अथ प्रकार के प्रमाण यथा स्मृति प्रत्यभिज्ञा और अनुपलब्धि प्रत्यक्ष के अत्यंत समाविष्ट किए जा सकते हैं। तत्पश्चात् दूसरे मती का खण्डन और सतस्याति का निरूपण किया गया है। इसमें शून्य प्रमाण के इस दावे कि प्रत्यक्ष उसी का एक प्रकार है खण्डन करता है मध्यवर्ती सज्ञान की परिभाषा नहीं मानता और ईश्वर अनुभेय है इस तक को स्वीकार नहीं करता।

दूसरे अध्याय में अनुमान की परिभाषा दी गई है और उसका वर्गीकरण करके उसकी प्रामाण्य के नियम दिए हैं और इन नियमों के उल्लंघन से होने वाले दोषों की तालिका भी दी है। उन्होंने उपमिति और अर्थापत्ति को अनुमान की परिभाषा में समाविष्ट किया है और वाद के मित्त प्रकारों का उल्लेख किया है।

^१ दूसरे ग्रन्थ से बाधुल कुल तिलक यह विशेषण समरपुगवाचाय को ही दिया जा सकता है। इस श्रीनिवास को मगाचाय श्रीनिवास नाम से भी जाना गया है।

^२ एव द्रविडभाष्य—याय तत्त्व—सिद्धिग्रन्थ—श्रीभाष्य टीपसार—वेदाय संग्रह भाष्य निवरण—सगीत भाला सद्य सद्यो श्रुत प्रकाशिका—तत्त्वरत्नाकर प्रज्ञा परित्राण प्रमेय संग्रह—याय कुलिश यायसुदर्शन—मानयाशात्म्य नियम—याय सार—तत्त्व दीपन तत्त्व नियम—सर्वाय सिद्धि—याय परिशुद्धि—याय सिद्धाज्जन—परमत भग—तत्त्वत्रय चुलुक तत्त्व त्रय निरूपण—तत्त्वत्रय प्रचंड भारत—वेदांत विजय—पाराशर्य विजयादिपूर्वाचाय प्रबधानुसारेण ज्ञातव्यार्थान् संग्रह बाल बोधाद्य मतीद्रमत दीपिकाया शारीरक-परिभाषायां ते प्रतिपादिता।

तीसरे अध्याय में शब्द की परिभाषा मिलती है। वेद की प्रमाणता स्थापित की गई है और यह प्रयास किया है कि समस्त शब्द नारायण का ही अर्थ वाच्य करते हैं।

चतुर्थ अध्याय सब अध्यायों में सन्धि है। यहाँ 'यथा दशन के पदार्थों का खडन किया है जिससे सामान्य समवाय और परमाणु का कारणत्व और पदार्थों की उत्पत्ति के विषय में अंधता भट दिया है, व है चित्त, शरीर इन्द्रिय और पृथ्वी, वायु, अग्नि, जल एवं आकाश आदि पञ्चभूत।

पाचवा अध्याय काल के स्वरूप का निरूपण करता है और उसकी सब व्यापकता और अनात्मिकता को बताता है। छठा अध्याय 'गुड सत्त्व के नियम एवं लोकांतर गुणों का वर्णन करता है जो ईश्वर और जीव के गुण हैं।

सातवा अध्याय अधिष्ठानिक है। यहाँ विवाद द्वारा यह सिद्ध किया गया है कि 'नान' किस प्रकार गुण और द्रव्य दोनों ही हैं जिससे वह आत्मा का गुण और स्वरूप भी हो सकता है। यहाँ यह भी प्रयास किया गया है कि चित्त की समस्त अवस्थाएँ और भाव भी 'नान' रूप हैं। भक्ति और प्रपत्ति का विवेचन हुआ है और कम 'नान' और भक्ति पर विस्तृत उल्लेख किया गया है। लेखक ने यह भी बताने की कोशिश की है कि 'य' दशन द्वारा कहे गए माक्ष साधन निरर्थक हैं।

आठवें अध्याय में ईश्वर और जीव के सामान्य गुणों का वर्णन है और जीव के सच्चे स्वरूप पर सच्ची विवेचना की गई है तथा इस सम्बन्ध में बौद्धवाद का खडन किया है। वे भक्त और उनके दो वर्गों का वर्णन भी करते हैं और मुक्त जीव के गुणों का वर्णन करते हैं।

नवमे अध्याय में ईश्वर की परिभाषा दी है और वह जगत् का उपादान सहकारी और निमित्त कारण है ऐसा सिद्ध किया है। वे अद्वैतवाद के मायावाद का खडन करते हैं और भगवान् के पांच अंगों की विवेचना करते हैं जो विभव अवतार इत्यादि हैं। दसवें अध्याय में द्रव्य के सिवाय १० तत्त्वों की गणना और परिभाषा दी है जैसे कि सत्त्व, रजस तमस शून्य स्पष्ट इत्यादि।

एक और श्रीनिवासदास, आण्डान कुल के थे जो 'सत्त्व तत्त्व परित्राण' के लेखक थे। उन्होंने यह सिद्ध करने की कोशिश की कि नारायण शब्द एक साधारण समस्त पद नहीं है किन्तु यह स्वयं आश्रित विशिष्ट शब्द होता हुआ नारायण को निदिष्ट करता है। एक और श्रीनिवास थे जो श्रीनिवास राघवदास और 'चण्ड मातण्ड' कहलाते थे जिन्होंने 'रामानुज सिद्धांत सग्रह' लिखा।

इन श्रीनिवास को शठमरण कुल के दूसरे श्रीनिवास से भिन्न जानना चाहिए जिन्होंने एक ग्रन्थ लिखा जिसका इस ग्रन्थ के लेखक को परिचय है। यह ग्रन्थ

‘आनन्द तारतम्य खडन’ है। इस छोटी पुस्तक में शास्त्र के आधार पर इस मत का खडन किया है कि मुक्तावस्था में भेद है।

कुछ और श्रीनिवास तथा उनके ग्रंथों का लेखक का परिचय है। हा सकता है ये १५वीं या १६वीं शताब्दी में रहे हों। ये श्री वत्साक मिश्र हैं जिन्होंने एक ‘श्रीभाष्य साराय सग्रह’ नाम का छोटा ग्रंथ लिखा, श्रीनिवास ताताय ने ‘लघु भाव प्रकाशिका’ लिखी, श्री शैल योगेन्द्र ने त्याग शब्दाथ टिप्पणी लिखी, वैकटनाथ के पुत्र श्री शैल राघवाचार्य ने ‘वेदांत कोस्तुभ तथा रगनाथ के पुत्र श्री सलिलदास ने ‘सिद्धांत सग्रह’ लिखा और सुन्दरराज देविक ब्रह्मसूत्र भाष्य व्याख्या (प्रारम्भिक टीका) के लेखक थे। ये सब छोटे लेखक सम्भवतः १६वीं, १७वीं, और १८वीं शताब्दी में हुए।

श्री शैल श्रीनिवास ताताचार्य के पुत्र श्रीनिवास दीक्षित ने ‘विरोध विरुधिनी प्रमायिनी’ लिखी, ये अण्णायाम के पुत्र थे और आचार्य दीक्षित के शिष्य थे। इस ग्रंथ का रगाचार्य लिखित ‘विरोध विरुधिनी प्रमायिनी’ से अलग करना चाहिए जिसका उल्लेख मिश्र खड में किया गया है। श्रीनिवास सुधी ने भी ‘ब्रह्म ज्ञान निरास’ लिखा, इसमें लेखक का शंकर मतवादी व्यक्तिक पंडित से हुए शास्त्राथ का वणन है। इस पुस्तक में भद्वैतवाद का खडन ‘शतदूषणी’ के अनुसार किया गया है। यह कहना कठिन है तयमणि कलिका लक्ष्मणाय सिद्धांत सग्रह और हरिपुण मणिमाला के लेखक इन्हें माना जाए या विरोध निरोध के लेखक श्रीनिवास को माना जाए।

सुदर्शन सूरि, जो १६वीं और १७वीं शताब्दी में विद्यमान थे, हारीत गोत्रज थे। वे वाग्विजय के पुत्र तथा वात्स्य वरद के शिष्य थे इनका पहले उल्लेख हो चुका है। उन्होंने रामानुज भाष्य पर ग्रंथ लिखा और इसी ग्रंथ से परवर्ती अनुगामिया ने प्रेरणा ली। टीका का नाम श्रुत प्रकाशिका है जिसमें वात्स्यवरद से सुने हुए उपदेश को शब्दशः लिखा गया है।^१ उन्होंने ‘सध्यावदन भाष्य’ वेदांत सग्रह तात्पर्य दीपिका, जो रामानुज के वेदाथ सग्रह की टीका है, लिखी और दूसरा ग्रंथ श्रुत प्रदीपिका लिखा। वे वेद व्यास भट्टाय भी कहलाते थे। इन सुदर्शन को सुदर्शन गुरु जिन्होंने भट्टाचार्य के वेदांत विजय की टीका लिखी, इनसे पृथक् जानना चाहिए। शठकोप मुनि जो शठारि सूरि के शिष्य थे, बहुधा शठकोप यति नाम से भी जाने जाते थे, १६वीं शताब्दी के अंत में हुए। उन्होंने निम्न ग्रंथ रचे ब्रह्म लक्षण वाक्याथ सग्रह, ‘ब्रह्म शब्दाथ विचार, वाक्याथ सग्रह’ ब्रह्म सूत्राथ सग्रह ब्रह्म लक्षण

^१ गुरुम्योय श्रुत शब्दस्तत् प्रयुक्तैश्च योजितः।

सौकर्यय बुभुत्सुनाम् सनत्तययो प्रकाश्यते।

—श्रुत प्रकाशिका की प्रस्तावना के श्लोक।

वाक्याय,' 'दिव्य प्रबध' और भाव प्रकाशिका रूपणा द्वारा।' अंतिम ग्रंथ, वरद विष्णु सूरि की श्रुत प्रकाशिका पर, भाव प्रकाशिका नामक टीका की आलोचना का खंडन है।

अष्टावित रगनाथ यति ने जो १५वीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुए 'याय विवृति' लिखी। इसमें बेंकटनाथ के 'यास तिलक' में विरूपित 'यास विषय पर विवेचना है। आदिवराह वेदाताचाय ने 'याय रत्नावली' लिखी। कृष्ण ताताचाय ने जो श्री शैल बग के थे और १५वीं शताब्दी में हुए, 'याय परिशुद्धि पर टीका लिखी, यह 'याय परिशुद्धि व्याख्या' है और कुछ छोट ग्रंथ 'द्वारा दूरीकरण,' 'ब्रह्म शब्दाय विचार' और एतद् चद्रिका लिखी। कृष्णपाद साक गुरु ने, जो उसी शताब्दी में हुए, 'रहस्यत्रय मीमांसा भाष्य,' 'दिव्य प्रबध व्याख्या' 'चतुस्सोकी व्याख्या और अनक तामिल ग्रंथ लिखे। १५वीं शताब्दी के चम्पकेश ने 'गुरु सत्व प्रकाशिका' और 'वेदांत कटबोद्धार' लिखा। अंतिम ग्रंथ में श्री भाष्य की आलोचनाभा का खंडन किया गया है।^१ व बेंकटनाथ के शिष्य थे। एक दूसरे ताताचाय ने जो बेंकटाश्वरी व पितामाह के (विश्वगुण आदंग के लेखक) 'ताताचाय दिन चर्या लिखी। वे अष्टम्य दीक्षित के मामा थे। पुन दणिकाचाय ने श्री भाष्य पर 'प्रयोग रत्नमाला नाम की टीका लिखी इन्होंने बेंकटनाथ के तैत्तिरीयापनिषद् की पञ्चिका टीका पर एक पुस्तक लिखी, जो अस्ति ब्रह्मेति श्रुत्यय विचार कहलाई। बोद्ध्याचाय ने जो १५वीं शताब्दी में हुए 'परिकार विजय' लिखा जिसका उल्लेख महाचाय के ग्रंथों में मिलता है। इन्होंने वेदांत देशिक बमव प्रकाशिका नाम की रामानुज की जीवनी लिखी। नारायण मुनि ने 'भाव प्रदीपिका 'गीताय सग्रह' 'गीता सार रत्ना,' गीता सग्रह विभाग' 'रहस्यत्रय जीवातु लिखे। वे श्री शैल ताताचाय के पुत्र थे, अनताय के पौत्र तथा रामानुजाचाय या महाचाय के शिष्य थे। शायद वे १५वीं शताब्दी में हुए होंगे। नसिंहराज जिहाने 'तत्त्वपूर्ण व्याख्या' नाम की तत्त्वपूर्ण पर टीका लिखी सम्भवत यही व्यक्ति थे जिन्होंने तत्त्व मुक्ता कलाप पर आनन्ददायिनी टीका लिखी। नसिंह सुदि अधिक उत्तरकाल के लेखक ने 'शरीर भावाधिकरण विचार और 'तत्त्वतु 'याय विचार लिखा। पर वस्तु वेदाताचाय या आदि वराहाचाय के पुत्र थे, उन्होंने 'वेदांत कौस्तुभ लिखा। गुरुपुत्र ने सुबोधिनी नामक श्री भाष्य पर टीका लिखी, भगवत् सेनापति मिश्र ने 'शारीरिक 'याय कला लिखी।

^१ 'गुरु सत्व लक्षणम् ने 'श्रुत प्रकाशिका की 'गुरु भाव प्रकाशिका टीका लिखी, जो चम्पकेश की 'गुरु सत्व प्रकाशिका पर आधारित है। वे 'गुरु सत्वाचाय के शिष्य और सीम्य जामातु मुनि के पुत्र थे। वे अपनी टीका में बाघुल श्रीनिवास की तूलिका टीका का उल्लेख करते हैं। वे सम्भवत १६वीं शताब्दी में रहे होंगे और महाचाय के समकालीन होंगे।

पेलपुर देशिक ने 'तत्त्वमास्कर' नाम का ग्रन्थ लिखा। यह दो भाग में लिखा गया है, पहले में माया का ग्रन्थ समझने का प्रयत्न किया है और द्विदि तथा सस्कृत ग्रन्थों के आधार पर ईश्वर के स्वरूप का निरूपण किया है, दूसरा भाग कमवाड के प्रकार का है। रगराज जा सम्भवत १६वीं शताब्दी में हुए होंगे 'ग्रन्थ बहिष्कार' के लेखक थे। रगनाथाचार्य ने 'मष्टादश भेद विचार' पुरुषार्थ रत्नाकर, 'विवादाथ सग्रह' 'कार्याधिकरण भेद' और 'कार्याधिकरण तत्त्व' लिखे। अन्तिम दो ग्रन्थों के विषय विषय में स्थान पर दिए गए हैं। वे सम्भवत १६वीं शताब्दी में रहे होंगे और वे सौम्य जामातृ मुनि के शिष्य थे। एवं रामानुज ने जा वेदांत रामानुज कहलाते थे 'द्वितीय सूरि प्रभाव दीपिका' और 'सत दर्शन चिरोमणि' ग्रन्थ लिखे। रामानुजदास भिक्षु ने 'सौरिराज चरणारविन्द चरणगति सार' लिखा और सुब्रह्मण्य शास्त्री ने 'विष्णु तत्त्व रहस्य' लिखा। ये दोनों लेखक सम्भवत १६वीं शताब्दी के अन्तिम भाग या १७वीं के प्रारम्भ में हुए होंगे।

ग्रन्थ वरद ने 'रहस्यत्रय सार व्याख्या' लिखी। यह बेंकटनाथ के 'रहस्यत्रय सार' पर टीका है। वरददास ने 'वायविद्या भूषण और वादी केसरी मिश्र ने निम्न ग्रन्थ रचे—'मध्यात्म चिन्ता,' 'तत्त्वदीप सग्रह' कारिका, 'तत्त्वदीप और रहस्य त्रय कारिका'। ये लघु ग्रन्थ महत्वपूर्ण नहीं हैं। केवल 'तत्त्वदीप' में ही दार्शनिक सामग्री है जो सुज्ञान की श्रुत प्रकाशिका के विषय से प्रेरित है। वायुन नरसिंह के पुत्र और वाधुल वरद गुरु के शिष्य, और राघवाचार्य ने 'तात्त्वदीपिका' नामक धीमाध्य पर टीका रची और एक वात्स्य वरद के तत्त्वसार पर तत्त्वसारिणी नाम की टीका लिखी। बेंकटसुधी ने एक चार खंड का बहुत बड़ा ग्रन्थ लिखा जो 'सिद्धांत रत्नावली' नाम का था। इसमें उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि शिव नहीं कि तु नारायण ही महान् देव हैं और जगत् पति हैं, इसमें ग्रन्थ संप्रदाय के मतों का निरूपण भी है जो तात्त्विक दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं है। वे बेंकटनाथ के शिष्य थे और शठभरण वंश के ताताचार्य के पुत्र थे। पञ्चरात्र खंड में इस पुस्तक का कुछ उल्लेख किया जाएगा। बेंकटदास ने जो बुद्धि बेंकटाचार्य भी कहलाते थे, और जो 'शठभरण वंशज' अण्णवाय के तीसरे पुत्र थे, वेदांत कारिकावाची लिखी। बेंकटाध्वरि ने 'यति प्रतिबन्धन खंडन' लिखा। अग्र्यण ने 'यास तात्त्व्य निरूपण और अण्णवाय्याचार्य ने 'तृप्तप्रदानांतर केसर भूषण और 'श्री तत्त्व दर्पण' लिखे। भापालतांत ने 'शतकोटि रूपण परिहार' गोविदाचार्य ने 'प्रमाणसार और जगन्नाथ यति ने 'ब्रह्म सूत्र दीपिका' लिखी। देवनाभ ने तत्त्व निरूपण, धर्म कुरेश ने 'रामानुज नवल मालिका' नील मेघ ताताचार्य ने 'यास विद्या विचार' रगाचार्य ने 'श्री वत्स सिद्धांत सार' रघुनाथाचार्य ने 'बाल सरस्वती' और 'समीत सार' रचे। राघवाचार्य ने 'रहस्य त्रय सार सग्रह' रामनाथ योगी ने 'सदाचार बोध' रामानुज ने 'गायत्री शत रूपणी और तिरुमालाचार्य ने, जो भारद्वाज गोत्रज थे, एतवोपपत्ति भग लिखा।

श्री गैलनियास के भाई, अण्णयाय ने 'सप्तति रत्न मालिका व्यवहारिकत्व खडन सार,' 'मिथ्यात्व खडन,' 'आचार्य विमर्श,' 'आनन्द तारतम्य खडन' लिखे। १६वीं शताब्दी के अण्णय्य दीक्षित ने रामानुज मतानुसार ब्रह्मसूत्र की टीका की, यह ग्रन्थ 'यायमुख मालिका' है। १६वीं शताब्दी के अनन्ताय ने अनेक ग्रन्थ लिखे, जिनमें निम्न प्रकाशित हुए हैं—'एतत्तत्त्व विभूषण,' 'शतकोटि खडन,' 'याय भास्कर,' 'आचार्य लोचन (पुनर्विवाह का खडन) 'आस्त्रारम्भ समयन,' समासवाद, विषय सानाद, ब्रह्म शक्तिवाद' शास्त्रव्यवाद, 'मोक्ष कारणतावाद, निर्विशेष प्रमाण व्युदास,' सावित्र नानात्व समयन, 'नानाधार्याध्यवाद ब्रह्म लक्षणवाद,' 'ईश्वर्यधि-करण विचार' 'प्रतिज्ञावाद' 'आकाशाधिकरण विचार, 'श्रीमाप्य भावाङ्कुर,' 'लघु-सामानाधिकरण्यवाद,' 'गुरु सामानाधिकरण्यवाद' 'गरीरवाद,' 'सिद्धा'न सिद्धाजन,' 'विधि सुपाकर, सुन्दनसार द्रुम' 'मेदवाद' तत्कनु 'याय विचार' 'दृष्टव्यानुमान-निरास। ये सब छोटे ग्रन्थ हैं कुछ बड़े भी हैं। याय भास्कर, अद्वैतसिद्धि पर लिखी गौड ब्रह्मानन्दो टीका का खडन है जो स्वयं 'यायामृत तरिणी' का खडन था। इसमें बारह विषय हैं। खडन बगल के नन्य 'यायवधान की शली में शास्त्रीय ढंग से किया गया है। जिसमें कि विरोधको की परिमापा में दाप पाया था। इस लेखक के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का उल्लेख यथास्थान किया गया है।

आलवारों का रामानुज के अनुयायियों पर प्रभाव

हमने दि०य प्रव घा का उल्लेख किया है जो आलवार ने तामिल में लिखे थे और जिसका श्री वण्णवा के आचार्यों पर गहरा प्रभाव हुआ है।^१ कुरैण (तिरुक्कुरकै पिरन पिरल) ने ६००० श्लोकों की नाम्मालवार के पुत्रे हुए १००० पदा की सहस्र

^१ य दि०य प्रव घा सम्प्रा म ४००० हैं। पोयगैयालवार ने मुडलतिरुवताडी नाम का गन श्लोकी ग्रन्थ लिखा भूसातालवार ने १०० पद्य का दूर-दम् तिरुवताडी, परियालवार ने मुनराम तिरुवताडी गत श्लोकी ग्रन्थ, तिरुमरिसेपीरान ने नाम-मुखम् तिरुवेताडी और तिरुवचण्डवृत्तम् ६६ और १२० पद्य का, मधुर कवि चालवार ने कण्णिनुण तिरुत्ताम्बी ११ श्लोक का नाम्मालवार ने तिरुत्तम् १०० श्लोक का, तिरुवागीयम् परीयमाल ने पेरुमाल तिरुमाली १०५ पद्य का, परीयालवार तिरुपत्ताण्डु और पेरियालवार तिरुमोरी ने १२ और ४६१ श्लोक का आण्डाल ने तिरुप्पावै और नाच्चोयार तिरुमोली ३० और १४३ श्लोक का, ताण्डाराडि पोडियालवार ने तिरुपारिनयै ऐरुची और तिरु मालै १० और ४५ श्लोक का, तिरुपाणालवार ने अमननादी पीरनि १० श्लोक का तिरुमगलालवार ने पेरियतिरु मोली १०८५ श्लोक का, तिरुक्कुर दण्डकम् २० श्लोक का, तिरु नेटु दण्डकम् ३०

नीति पर टीका लिखी। पराशर मठाय ने १००० पदा की टीका लिखी। बलिजित् (लोकाचार्य) के निर्देश से अमरप्रद राज ने २४००० पदा की टीका लिखी। बलिजित् के शिष्य कृष्णपाद ने अब दूसरी ३६०० पदा की टीका लिखी। सौम्य जामातृमुनि ने, नाम्मालवार के मत की व्याख्या करते हुए १२००० पद लिखे। अमरप्रदराज की दिव्य प्रबधा की टीका ने पीछे माने वाले आचार्यों का उत्तरवाले के रहस्यमय सिद्धांतों को समझने में सहायता दी। सौम्य जामातृ पिल्लै लोकाचार्य के छात्रे माई, द्वारा लिखी गई दिव्य प्रबधा पर टीका अभिरामवराचार्य के समय में ही दुष्प्राय हो गई थी। अभिराम वराचार्य अपने रत्नमाला के अनुवाक और सौम्य जामातृ मुनि के पौत्र थे।

इस तरह देखा जाता है कि रामानुज के बाद धर्म गुरु की पदवी पर माने वालों में पराशर मठाय और उनके उत्तराधिकारी वेदातीमाधव, जो नजियार भी कहलाते थे, तथा उनके उत्तराधिकारी नम्बूरिवरदराज, जो बलिजित् लोकाचार्य प्रथम कहलाते थे और उनके उत्तराधिकारी पिल्लै लोकाचार्य, इन सब ने रामानुज सिद्धांतों का समझाने के लिए जितने प्रयत्न नहीं किये, उतने सहस्र नीति और दिव्य प्रबधा की भक्ति के अर्थ को समझाने के लिए लिखे। ये सब ग्रंथ तामिल में हैं, कुछ ही संस्कृत में अनूदित हैं। यहाँ इस ग्रंथ में केवल उन संस्कृत अर्थों का (अधिकांश हस्तलिखित) ही ध्यान में रखा गया है जो वर्तमान लेखकों को सुलभ थे। पिल्लैलोकाचार्य और सौम्य जामातृ मुनि जा वरद केसरी कहलाते थे कृष्णपाद के शिष्य थे। किंतु इन सौम्य जामातृ मुनि को उत्तरकालीन सौम्य जामातृ मुनि से भ्रूयक जानना चाहिए। उत्तरकालीन सौम्य जामातृ मुनि अधिक सुविख्यात थे और यतींद्र प्रणवाचार्य भी कहलाते थे। पराशर मठाय सम्भवतः ई० स० १०७८ के पहले हुए होंगे और ११६५ में परलोक सिंघार गए होंगे। उनके बाद वेदाती माधव या नजियार आए और उनके बाद नम्बूरिवरदराज या लोकाचार्य प्रथम उत्तराधिकारी बने। इनके बाद पिल्लै लोकाचार्य उत्तराधिकारी हुए जो वेकटनाथ और श्रुत प्रकाशिकाचार्य या सुदशन सूरि के समकालीन थे। इन्हीं के समय में मुसलमानों ने धीरे-धीरे पराक्रम किया जो हमने वेकटनाथ के विषय में लिखते हुए कहा है। गण्पणाचार्य ने मुसलमानों को भगा दिया और रघुनाथ की मूर्ति को पुनः स्थापना १२६३ में की गई। इसी समय सुविख्यात सौम्यजामातृ मुनि (कनिष्ठ) का जन्म हुआ। पिल्लै लोकाचार्य के छोटे

श्लोक का, तिरुवेतुलु कुटिरुक्कै १ श्लोक का, शिरिय तिरुमडल ७७ श्लोक का पैरिय तिरुमडल १४८ श्लोक का लिखा। इस प्रकार ४००० श्लोक होते हैं। इनका उल्लेख सौम्य जामातृ मुनि (कनिष्ठ) को उपदेश रत्नमाला में किया गया है तथा प्रस्तावनाएँ एम० टी० नरसिंह आयर ने दी हैं।

भाई, सौम्य जामातृ मुनि ने (उपेष्ट) जो वादी केसरी भी कहलाते थे, 'दिव्य प्रबोध' पर कुछ टीकाएँ लिखी तथा 'दीप प्रकाश' और 'पियरलि चेतसरे रहस्य' लिखे। सौम्य जामातृ मुनि (कनिष्ठ), जो बरवर मुनि भी कहलाते थे अपने 'उपदेश रत्नमाला,' 'तत्त्वत्रय भाष्य' और 'श्रीवचन भूषण व्याख्या' नामक ग्रंथों में इनका उल्लेख करते हैं। हम निश्चित रूप से यह नहीं कह सकते कि अध्यात्म चिन्तामणि जिसमें बाधुल श्रीनिवास की गुरु रूप में स्तुति की गई है वह सौम्य जामातृ मुनि द्वारा लिखा गया था। महाचाय भी उह बाधुल श्रीनिवास के शिष्य बताते हैं। अगर इस प्रकार सौम्य जामातृ मुनि (उपेष्ट) और महाचाय, एक ही गुरु के शिष्य थे तो महाचाय १४वीं शताब्दी में हुए होंगे। अगर सौम्य जामातृ मुनि (कनिष्ठ) ने यह पुस्तक लिखी है तो महाचाय का समय पीछे रखा जाएगा।

हम पिछले लोकाचाय के केवल तीन ही ग्रंथ बताए हैं जो 'तत्त्वत्रय,' 'तत्त्व दोखर' और 'श्रीवचन भूषण' हैं। 'तत्त्वत्रय' श्रीनिवास मत का उपयोगी सग्रह ग्रंथ है जिसमें अचिन्त, चित् और ईश्वर का स्वरूप और उनके आपस के सम्बन्ध का निरूपण किया गया है। इस पर बरवर मुनि की सुन्दर टीका है। 'तत्त्व दोखर' चार अध्याय का ग्रंथ है। पहले अध्याय में नारायण ही सर्वश्रेष्ठ देव हैं और परम कारण हैं इस मत के समर्थन में शास्त्र के उद्धरण दिए गए हैं। दूसरे में, जीव के स्वरूप का वर्णन शास्त्रों के आधार पर किया गया है। तीसरे में इसी विषय का विवरण है। चतुर्थ अध्याय में, भगवान् की शरणागति ही समस्त जीवों का अन्तिम ध्येय है इस विषय का विवेचन है। वह कहते हैं कि अन्तिम पुरुषार्थ भगवान् में प्रीति जनित कैवल्य भाव से अपने एक भगवान् के स्वरूप और उनके दिव्य सौन्दर्य, प्रभुत्व शक्ति और सर्वश्रेष्ठता का ज्ञान ही होता है। समस्त प्रकार की कैवल्य वाछनीय नहीं है। यह हम अपने दैनिक अनुभव से जानते हैं कि प्रेम की गहिराई सुखमय है। मुक्ति के सामान्य विचार में मनुष्य अपने अहंकार और अपने अन्तिम ध्येय को ही प्राप्ति रखता है।

दुःख की निवृत्ति नहीं है किन्तु आनन्दानुभव है। असदिग्ध आनन्द ही हमारा ध्येय है। ऊपर ब्रह्म की हुई मुक्तावस्था में जीव भगवान् से साभिध्य पाता है और इससे परमानन्द पाता है किन्तु वह भगवान् की बराबरी नहीं कर पाता। बंध सत्य है और उसका निवारण भी सत्य है। प्रपत्ति बंधन निवारण का एक साधन है। यह प्रपत्ति व्यवहित एवं धन्यवहित होती है पहली में, शरणागति संपूर्ण और आत्यंतिक है और एक बार ही होती है।^१ अथवा प्रपत्ति भगवान् का प्रेम से सतत ध्यान करना तथा साथ ही साथ शास्त्रोक्त कर्म करना तथा वर्जित कर्म न करना है। यह निष्कंटा की है, योग्य व्यक्ति पहला मार्ग ही अपनाते हैं।

पिल्ल लोकाचार्य के 'श्रीवचन भूषण' के मुख्य विषय पृथक् लक्ष में दिए जाएंगे जब हम सौम्य जामातृ (कनिष्ठ) और रघुतम की इस टीका और वृत्ति का वर्णन करेंगे। श्री वचन माध्य ४८४ छोटे वाक्यों का ग्रंथ है जो सूत्रों से कुछ लम्बे हैं। किन्तु कुछ दार्शनिक वाक्यों से छोटे हैं। लोकाचार्य ने इस शैली को दूसरे ग्रंथों में भी जैसे 'तत्त्वप्रय' और 'तत्त्वक्षेत्र' में अपनाया है।

रम्य जामातृ मुनि या सौम्य जामातृ मुनि जो मण्वालय मुनि या पेरिय जीयार भी कहलाते थे, तिकलक्की अण्डान तिरुना विरुदयापीरान तातर अण्णार के पुत्र और पिल्ल लोकाचार्य के शिष्य थे और कोल्लिकवलदसर के पौत्र थे, काल्लिकवलदसर लोकाचार्य के शिष्य थे। वे तिरुनैवल्लि जिले में १३७० ई० में जन्मे थे और ७३ वर्ष तक अर्थात् १४४३ तक जीवित रहे। पहले उन्होंने शाला से शिक्षा पाई जिन्हें तिरुवायमोरीं में तिरुमर् अलवार भी कहते हैं। उनकी युवावस्था की प्रथम कविता यतिराज विना रामानुज के सम्मान में लिखी गई थी। यह बरबर मुनि की 'दिनचर्या' में संगृहीत हो प्रकाशित हुई। रामानुज के प्रति असीम भक्ति होने के कारण ये यतींद्र प्रवण के नाम से जाने जाते थे, उन्होंने तिरुवरगतमुदनार की प्रपन्न सावित्री या 'रामानुज नुरण्दादी' नामक रामानुज की सक्षिप्त जीवनी पर एक टीका

^१ प्रपत्ति की इस प्रकार व्याख्या की गई है। भगवन् ज्ञातिवतन निवृत्ति भगवदा नुकूल्य सर्व शक्तित्वानुसंधानप्रेमृति सहित साधारणों विजम्भ रूप ज्ञान विशेष तत्र प्रेमाकारेश्वरस्य निरपक्ष साधनत्व ज्ञानाकारो व्यवसायात्मान्त्वम् एतच्च शास्त्राथ त्वात् सकृत् कृतं यम्।
—तत्त्व क्षेत्र पृ० ६४।

जिस प्रकार शंकर मतवादी मानते हैं कि एक एस वाक्या से जीव और ब्रह्म का एकता ज्ञान जब हो गया तब और कुछ करने का बाकी नहीं रहता। यहाँ पर भी भगवान् ने पूरा शरणागति होने पर जीव ईश्वर के सम्बन्ध का ज्ञान होता है एक बार यह होने पर फिर कुछ नहीं करना पड़ता। फिर ईश्वर को ही भक्त को अपना बनाना पड़ता है।

भी लिखी है। श्री शैलेश से शिक्षा लेने के बाद वे श्री रगम् म रह और वहा उन्होंने दिव्य प्रबोध पर टीका एवं 'श्रीवचन भूषण' और 'द्रविड वेदात्' का अध्ययन किया। दि य प्रबोध और गीता रहस्य के अध्ययन में उन्हें अपने पिता तत्तर अण्णार से मदद मिली। उन्होंने किदम्बी तिरुमल नयिनार आ कृष्णदेशिक भी कहलाते थे, के साथ 'श्रीभाष्य' और 'श्रुत पञ्चाशिका' ग्रंथ पढ़े। उन्होंने यादवगिरि के देवराज गुरु अथात् अण्णचाय से 'आचाय हृदय' पढ़ा। वे सत्तार त्याग कर स यासी वन गए और श्रीरगम् के पत्तवय मठ में बस गए। वहा उन्होंने ध्यायान मण्डप बनाया जहा से धर्मोपदेश किया करते थे। वे द्रविड वेदात् में निपुण थे उन्होंने मणि प्रवाल शाली सस्कृत तमिल का मिश्रण में अनेक ग्रंथ रचे और उनके बहुत से अनुयायी थे। उनका एक पुत्र रामानुजाचाय था और पौत्र विष्णु चित्त था। उनके शिष्या में स आठ बहुत विख्यात थे भट्टनाथ श्रीनिवास यत्ति देवराज गुरु बाधुल वरद नारायण गुरु, प्रतिवादी भयकर, रामानुज गुरु सुत्तारय और श्रीवानाचरा योगीश्वर। ये शिष्य वधा त के महान् आचाय थे।^१ उन्होंने रगराज का भाष्य पढ़ाया। दक्षिण के बहुत से राजा उनके शिष्य थे। उनके ग्रंथा में से निम्न जानने लायक हैं 'यत्तिराज विशक्ति,' 'गीता तात्पर्यदीप' (गीता पर सस्कृत में टीका) 'श्रीभाष्याय,' 'तैत्तिरीयो पत्तिपद् भाष्य,' 'परतत्त्व निणय'। उन्होंने पिल्लै लोकाचाय के 'रहस्यत्रय' 'तत्त्वत्रय' और श्री वचन भूषण पर भी टीका लिखी। तथा वादि केसर नाम से विख्यात, सौम्य जामातु मुनि (ज्येष्ठ) के 'आचाय हृदय' पर भी टीका लिखी। सौम्य जामातु पिल्लै लोकाचाय के भाई थे। उन्होंने 'पेरियासवर तिरुमारी,' 'ज्ञान सार' और देवराज के 'प्रभेय सार' पर भी टीकाएँ लिखी। चिरमित्तोलपिल्लै की सप्तगाथा की भी टीका थी तथा उन्होंने तत्त्वत्रय श्री वचन भूषण और 'दिव्य प्रबोध' (इद्र) की टीकाएँ लिखी तथा तिरुवायमोर्क्कनुक्कुण्डादि, 'आरत्ती प्रबोध,' 'तिरुवायरायन नम' आदि तामिल पद्य रचे और अनेक सस्कृत पद्य भी लिखे। उन्होंने रामानुज जैसा स्थान प्राप्त किया। उनकी मूर्ति दक्षिण के मन्दिरों में पूजी जाती है। उनके बारे में भी अनेक ग्रंथ रचे गए हैं। जैसेकि 'वरवर मुनि दिनचर्या' 'वरवरमुनि शतक,' 'वरवरमुनि काव्य,' 'वरवरमुनि चम्पू' 'मत्तीश्वर प्रवण प्रभाव,' 'यत्तीश्वर प्रवण भद्र चम्पू' इत्यादि। उनकी 'उपदेश रत्नमाला' का पाठ दिव्य प्रबोध के पाठ के बाद श्रीनिवास करते हैं। उपदेश रत्नमाला में वे पूर्ववर्ती आलवार और अर्गोयस का वर्णन करते हैं। उनके पौत्र अभिराम वराचाय ने इसका सस्कृत अनुवाद किया। अभिराम वराचाय के 'अष्टादश भेद निणय' का उल्लेख हम इस ग्रंथ में कर चुके हैं। उन्होंने शठकाप की प्रशंसा में एक दूसरा ग्रंथ 'नक्षत्र मालिका' लिखा।^२

^१ प्रपन्नामृत देखो, अ० १२२।

^२ हम सौम्य जामातु मुनि के ग्रंथा के विषय में कुछ जानकारी एम०टी० नरसिंहायगर

यद्यपि नसिहायगर कहते हैं कि सौम्य जामातृ मुनि (कनिष्ठ) ने श्रीवचन भूषण पर मणि प्रवाल शैली में टीका लिखी है किंतु इस टीका की पाण्डुलिपि, जिस पर रघूत्तम की एक उप टीका है, चतमान लेखक को प्राप्त हुई है। वह एक पूरा संस्कृत का ग्रन्थ ७५० पृष्ठ वाला है, इस ग्रन्थ के मुख्य वष्य विषय ग्रन्थ स्थान पर दिए जाएंगे।

की उपदेश रत्नमाला के अंग्रेजी अनुवाद की प्रस्तावना से जान पाए हैं अतः हम उनसे उपकृत हैं।

यामुनाचार्य का दर्शन

यद्यपि पिछले समय में बोधायन ब्रह्मण्य मत के प्रतिष्ठापक माने गए हैं किंतु ग्रह सूत्र पर उनकी टीका अब प्राप्त नहीं है इसलिए हम यामुन को उत्तरकाल के ब्रह्मण्य दार्शनिकों में सब प्रथम मान सकते हैं। ऐसा सुनने में आता है कि टक, द्रमिड और भरुचि इत्यादि ग्रन्थ लोग ने बोधायन की टीका के उपदेशों के आधार पर ग्रन्थ लिखे जिनमें ग्रन्थ सम्प्रदायों के मतों का खण्डन किया गया था। द्रमिड ने भाष्य लिखा जिसे श्री बत्साक मिश्र ने विस्तृत किया, इसका उल्लेख यामुन ग्रन्थों में करते हैं। महात्मा बकुलामरण ने, जो शठकोपाचार्य भी कहलाते थे तामिल भाषा में भक्ति पथ पर एक विनोद ग्रन्थ लिखा। किंतु यह आजकल दुष्प्राप्य है। इस प्रकार आधुनिक ब्रह्मण्य सम्प्रदाय का इतिहास, व्यावहारिक दृष्टि से यामुनाचार्य से ही प्रारम्भ होता है जो १०वीं शताब्दी के उत्तरकाल एव ११वीं के प्रारम्भ में हुए। यामुन महापुरुष के आचार्य थे ऐसा माना जाता है जिनसे महान् रामानुज ने दीक्षा ली। जहां तक मुझे ज्ञात है यामुन ने चार ग्रन्थ लिखे हैं जो 'सिद्धिग्रन्थ,' 'आराम प्रामाण्य पुरुष निष्णय' और 'काश्मीरागम' हैं। इनमें से केवल पहले दो ही प्रकाशित हैं।

ग्रन्थों की तुलना में यामुन का आत्म-सम्बन्धी सिद्धान्त

हम देख चुके हैं कि चार्वाक से लेकर वेदांतियों मत तक अनेक दार्शनिक सम्प्रदाय हुए और उनमें से प्रत्येक ने आत्म सम्बन्धी अपने सिद्धांत प्रतिपादन किए। हमने चार्वाक के सम्बन्ध में पहले ग्रन्थ में थोड़ा ही विवेचन किया है और ग्रन्थ दशनों में जो चार्वाक विरोधी शास्त्र लिखे हैं उन्हें भी छाड़ दिया गया है। चार्वाक का महात्त्वपूर्ण सिद्धांत यह था कि शरीर के सिवाय और कोई आत्मा नामक पदार्थ नहीं है। उनमें से कुछ द्रव्यों को आत्मा मानते थे और कुछ भ्रम को। वे चार भूतों का मानते थे जिनसे जीवन और चेतना का उद्भव हुआ। हम भी देह के सम्बन्ध में ही आत्मा का व्यवहार करते हैं, देह के अतिरिक्त ग्रन्थ कोई आत्मा नहीं है। चार्वाक साहित्य भारत से विलुप्त हो गया है। हम ग्रन्थ ग्रन्थों में प्राप्त उल्लेखों से ही जान पाते हैं कि उनका मौलिक साहित्य भी सूत्र रूप में था।

‘सृष्टिपति का पहला सूत्र ‘अथ तत्त्वम् व्याख्यास्याम’ और दूसरा, ‘पृथ्वी अप्र-तेज वायु इति तत्त्वानि,’ और तीसरा, तेजस्य चैतन्यम निष्वादिभ्यो मद शक्तिवत् ।

यामुन का दगन चार्वाक मत से स्पष्ट रूप में विरुद्ध था। इसलिए यही ठीक हागा कि हम चार्वाक के मिथ्या मत के सम्बन्ध में यामुन के आत्म सिद्धांत का प्रतिपादन करें। यामुन स्वचतः को स्वीकारते हैं उनके अनुसार हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान— मैं जानता हूँ स्पष्ट रूप से 'यह मेरा शरीर है' इस ज्ञान से विलक्षण है और ज्ञाता रूप से आत्मा का ही निर्देश करता है। यह भरा शरीर है 'यह ज्ञान' 'यह घड़ा है, यह कपड़ा है' इस विषय रूप ज्ञान जसा ही है। जब मैं बाह्य विषयों से अपनी इन्द्रिया का स्पर्श करता हूँ और अपने आप में ध्यान केंद्रित करता हूँ तब भी मुझे 'मैं' का ज्ञान रहता है जो मेरे हाथ पाव तथा अन्य अंगों के विषयों से सम्बन्ध बिना मुझमें उदित है। अपना सारा शरीर प्रत्यक्ष का विषय नहीं बन सकता जब शरीर का कोई भी अंग उसमें प्रकाशित या प्रकट नहीं होता। जब कभी भी मैं यह कहता हूँ कि 'मैं मोटा हूँ' 'मैं पतला हूँ' मैं यह प्रत्यय बाह्य माटे या पतले शरीर का निर्देश नहीं करता, किन्तु वह कोई मुझ में ही एक रहस्यमय अज्ञात तत्त्व की ओर ही निर्देश करता है जो शरीर से गलती से सम्बद्ध हो गया है। हमें यह भी नहीं भूलना चाहिए कि हम 'यह मेरा देह है' ठीक उसी प्रकार कहते हैं जैसे 'यह मेरा घर है' नहीं कि देह अथवा बाह्य पदार्थ की तरह आत्मा से भिन्न है। किन्तु यह तब किया जा सकता है कि हम 'मेरी आत्मा' (ममात्मा) ऐसा भी कह सकते हैं किन्तु यह तो एक भाषा का प्रयोग है जिसके द्वारा वह भेद व्यक्त होता है जबकि वास्तव में ज्ञान का विषय एक ही है। 'मैं' यह प्रत्यय शरीर का निर्देश करता है यह असंदिग्धता या भ्रम इसलिए है कि आत्मा का कोई दृश्य रूप नहीं है जसाकि अन्य पदार्थों का होना है (जैसे घड़ा, कपड़ा) जिससे कि वे एक दूसरे में विभक्त किए जा सकें। जिसमें पूर्ण विवेक जाग्रत नहीं है उसे अरूप आत्मा से संतोष नहीं होता इसलिए वे शरीर को आत्मा मानने के भ्रम में रहते हैं, विशेषतः इसलिए कि जीव की प्रत्येक इच्छा के अनुरूप देह में भी परिवर्तन होता है। वे ऐसा सोचते हैं कि चित्त के परिवर्तन के साथ जैसे कि नये भाव का ध्यान, नये विचार या इच्छा का ध्यान, इनके अनुरूप देह में स्नायुविक तथा भौतिक परिवर्तन हात हैं, इसलिए शरीर के सिवाय अन्य कोई आत्मा नहीं है। किन्तु अगर हम 'मैं' क्या हूँ इसे जानने का गहन आत्म निरीक्षण करें तो पता चलता है कि जिसे 'मैं' कहते हैं वह तत्त्व ज्ञाता है और अन्य पदार्थ जो आत्मा से भिन्न हैं और जिन्हें यह या वह द्वारा निर्देश कर सकते हैं उससे विलक्षण हैं। अगर 'मैं' प्रत्यय शरीर को भी निर्देश करता तो शरीर का कोई भी अंग इस प्रत्यय से प्रकट होता, जसकि बाह्य वस्तु उावे अनुरूप प्रत्यय से यह और वह के रूप में प्रकट होती है, किन्तु ऐसा नहीं होता। बल्कि अतनिरीक्षण से यह पता चलता है कि आत्मतत्त्व स्वरूप से स्थायी है। ससार की समस्त वस्तु भरे (आत्मा के) लिए है। मैं भोक्ता हूँ जब अन्य पदार्थ मेरे साम्य हैं। मैं किसी अन्य के लिए नहीं हूँ। मैं अपना साम्य वे प्रयोजन स्वयं हूँ, किसी का साधन (अपराध) नहीं

यनता । सघात एक दूसरे के लिए होते हैं जिसका वे स्वाथ साधन करते हैं, सघात रूप नहीं है और न वह किसी अथ के स्वाथ के लिए अस्तित्व रखता है ।

इसके अतिरिक्त, चेतना देह का वाय नहीं माना जा सकता । चेतना एक मादक द्रव्य जसा चार तत्त्वा का वाय नहीं माना जा सकता क्योंकि चार तत्त्वा का मिश्रण हर कोई शक्ति नहीं पैदा कर सकता । कारण की शक्ति की भी मर्यादा होती है, वह एक सीमा में ही कार्य उत्पन्न कर सकता है, मादक गुण उत्पन्न करने के लिए परमाणु में तदनुरूप गुण उपस्थित हैं, मादकता की चेतन से तुलना नहीं की जा सकती, तथा इसका किसी अथ भौतिक काय से साम्य भी नहीं है । ऐसा भी सोचा नहीं जा सकता कि कोई परमाणु ऐसे हो जिनमें चेतना उत्पन्न होती है । अगर चेतन कोई रासायनिक मिश्रण का कार्य होता, जैसाकि धूना और कच्चे के मिश्रण से लाल रंग, ता चेतन के अणु भी पैदा हो सकते हैं इस प्रकार हमारी चेतना उन चेतन परमाणुओं का सहात होती जैसाकि रासायनिक मिश्रण में होता है । कच्चे और धूने के मिश्रण से उत्पन्न लाल रंग, उस पदार्थ में अस्तित्व रखता है जिसका प्रत्येक अणु लाल है । इस प्रकार अगर चेतना हम देह के द्रव्य का रासायनिक कार्य है तो उसमें कुछ चेतना के अणु उत्पन्न होते और हमें प्रत्येक परमाणु में अनेक आत्माओं का अनुभव होता और चेतना और अनुभव की एकता का अनुभव नहीं होता । इस तरह यह मानना पड़ेगा कि चेतना आत्मतत्त्व में अस्तित्व रखती है और वह देह से भिन्न है ।

चेतन इन्द्रियों में भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि अगर वह प्रत्येक इन्द्रिया में है तो फिर जा एक इन्द्रिय (आँख) से प्रत्यक्ष होता है वह दूसरी इन्द्रिय (स्पर्श) से नहीं होगा, इस प्रकार ऐसा ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, जैसे 'म उसे स्पर्श करता हूँ जिसे पहले देखा था' । अगर समस्त इन्द्रिया मिलकर चेतना उत्पन्न करती हैं तो हम एक इन्द्रिय (जैसे आँख) से किसी को नहीं जान सकते और न हम चेतना ही हाँगी या किसी इन्द्रिय के नाश होने पर उस इन्द्रिय के अनुभव की स्मृति भी नहीं होगी, आदमी अर्थात् शरीर पर चेतना हीन हो जायेगा और आँख से देखा हुई वस्तुओं को याद भी नहीं कर सकेगा ।

मन का भी आत्मा नहीं कह सकते, क्योंकि मनस के ही कारण ज्ञान एक साथ उत्पन्न न होकर क्रम से होता है । अगर यह माना जाय कि मनस एक पृथक् साधन है जिसमें द्वारा हम क्रम बद्ध ज्ञान प्राप्त करते हैं तो फिर हम आत्मा के अस्तित्व की ही मान लेते हैं भेद इतना ही रहता है कि जिसे यामुन और उनके अनुयायी आत्मा कहते हैं उसे आर्वाच मनस कहते हैं ।

विज्ञानवादी बौद्ध यह मानते हैं कि ज्ञान स्वयं प्रकाश होता हुआ विषय का भी प्रकट करता है इस ज्ञान का भी आत्मा कहना चाहिए । इन बौद्धों के विराय में यामुन का यह कहना है कि अगर ज्ञान का कोई नित्य स्थान नहीं माना जाय १, ३, ३,

व्यक्ति में एकत्व का अनुभव और प्रत्यभिज्ञा, क्षणिक स्व प्रकाश्य ज्ञान से नहीं समझाई जा सकती है। अगर हर ज्ञान क्षण में धाँवर चला जाता है और वहाँ कोई व्यक्ति है ही नहीं केवल ज्ञान क्षणों का प्रवाह ही है तो कोई वर्तमान काल के अनुभव का भूतकाल के अनुभव के साथ तादात्म्य स्थापित कर सकता है? क्योंकि स्थायी तत्व कोई न होने से, ऐसा नहीं माना जा सकता कि कोई भी ज्ञान स्थायी होकर ठहरे जिसके आधार पर व्यक्ति की एकता का अनुभव और प्रत्यभिज्ञा समझाई जा सके। जब हर एक ज्ञान, दूसरे के जाने से पहले अनुपस्थित है, तब सादृश्य के आधार पर साम्य के भ्रम का भी अवसर नहीं रहता।

शंकर सम्प्रदाय का सिद्धांत कि एक नित्य निगुण शुद्ध चेतन ही है, इसे यामुन समस्त अनुभव के विरुद्ध मानते हैं। इस प्रकार चेतना किसी एक व्यक्ति की है ऐसा अनुभव में आता है जो उत्पन्न होती है, कुछ समय तक रहती है और फिर लुप्त हो जाती है। गाढ़ निद्रा में हम सभी को ज्ञान नहीं रहता और यह इस संस्कार से प्रभावित है कि जगने के बाद हम कहते हैं कि हम देर तक सोये और हमें कोई चेतना नहीं थी। अगर तब करण जिसे अद्वैतवादी ग्रहम् का आधार मानते हैं, निद्रा में डूब जाता है, तो हमें यह भान नहीं हो सकता कि हम देर तक सोये। किसी ने कभी शुद्ध ज्ञान का अनुभव नहीं किया है। ज्ञान वस्तुतः (जाता) किसी को होता है। शंकर मतवादियों का कहना है कि ज्ञान का उत्पन्न होना अर्थात् ज्ञान और ज्ञेय विषय का उसी समय तादात्म्य होना है। किंतु ऐसा है नहीं क्योंकि किसी विषय के ज्ञान की सच्चाई देश और काल मर्यादा से सम्बंधित है न कि विषय या ज्ञान के मुख्य गुण से। यह भी धारणा कि ज्ञान नित्य है, निमूल है क्योंकि जब कभी ज्ञान उत्पन्न होता है तो वह देश और काल की मर्यादा में ही होता है। किसी ने भी कभी प्रकार रहित ज्ञान का अनुभव नहीं किया है। ज्ञान प्रत्यक्ष या अनुमान इत्यादि द्वारा ही होता है ऐसा ज्ञान हा ही नहीं सकता ता प्रकार रहित हा या निता त गुण रहित हो। शंकर मतवादी आत्मा को शुद्ध चेतन रूप या अनुभूतिरूप मानते हैं किंतु यह स्पष्ट है कि आत्मा अनुभूति का कारक है जाता है, ज्ञान या चेतन नहीं है। पुनः बौद्धवाद की तरह शंकर मत में भी प्रत्यभिज्ञा का प्रश्न हल नहीं होता, क्योंकि व्यक्ति के एकत्व के अनुभव या प्रत्यभिज्ञा का अर्थ यही है कि जाता भूतकाल में था और अब भी है, जसाकि हम कहते हैं 'मन यह अनुभव किया' किंतु अगर आत्मा शुद्ध चेतन है तो कोई प्रत्यक्ष वर्त्ता (जाता) भूत और वर्तमान में अस्तित्व रखता हुआ नहीं हो सकता और मने यह अनुभव किया था इसे समझाया नहीं जा सकता इसे भ्रम, मिथ्या कहकर ही हटाया जा सकता है। विषय का ज्ञान, मैं चेतना हूँ ऐसे नहीं होता, किंतु मुझे इसका ज्ञान है इस प्रकार होता है। अगर प्रत्यक्ष ज्ञान का प्रकार शुद्ध ज्ञान पर मायिक अध्ययस है तो चेतना में परिवर्तन

होना चाहिए या और मुझे चेतना है ज्ञान है इसके बजाय ज्ञान का प्रकार में चेतना है, ज्ञान है" इस प्रकार होना चाहिए। शंकर मतवादी यह भी मानते हैं कि ज्ञातृत्व (ज्ञातृभाव) शुद्ध चैतन्य पर भ्रम जनित अभ्यास है। अगर ऐसा ही है तो चैतन्य स्वयं अज्ञानजनित अभ्यास माना जाएगा क्योंकि वह अत तक अर्थात् मुक्ति तक रहता है तब जबकि शुद्ध या सच्चे ज्ञान (तत्त्व ज्ञान) का यह परिणाम है कि आत्मा ज्ञातृत्व भाव खा देता है तो फिर तत्त्व ज्ञान के बजाय मिथ्या ज्ञान अपनाना चाहिए। 'मैं जानता हूँ' यह ज्ञान, आत्मा ज्ञातृत्व की सिद्धि है और ज्ञाता से पृथक् शुद्ध ज्ञान का अनुभव का नहीं हो सकता। 'अहम्' यह प्रत्यय ज्ञाता को देह, इन्द्रिय, मनस और ज्ञान से विविक्त कर देता है ऐसे आत्मा को साक्षी भी कहा है क्योंकि सारे विषय इसके साक्षित्व में प्रत्यक्ष होते हैं।

सांख्य मत के अनुसार अहंकार या बुद्धि को ज्ञाता माना है। क्योंकि ये सब प्रकृति के विकार हैं इसलिए जड़ हैं। ऐसा माना नहीं जा सकता कि चैतन्य का प्रकाश इस पर पड़ कर प्रतिबिम्बित होकर उसे ज्ञाता बना देता है क्योंकि प्रतिबिम्ब प्रत्यक्ष वस्तु से ही उत्पन्न होता है। कभी कभी शंकर मतवादी ऐसा भी कहते हैं कि चैतन्य, जित्य और अपरिणामी है और अहंकार इसी से प्रकाशित होता है और उसी सम्पर्क से इस ज्ञान को प्रकट करता है, जैसे दण्ड या पानी की सतह सूर्य का प्रतिबिम्ब दिखाती है, और जब अहंकार इत्यादि के बंधन गाढ़ निद्रा में टूट जाते हैं तब शुद्ध चैतन्य स्वामात्रिक ही स्वयं ज्योति और आनन्द रूप से प्रकाशित हो जाता है। यह भी समझ के बाहर है क्योंकि अगर अहंकार इत्यादि शुद्ध चैतन्य से ही प्रकाशित होते हैं तो यही फिर शुद्ध चैतन्य का कैसे प्रकाशित कर सकते हैं? वास्तव में यह कल्पना भी नहीं की जा सकती कि वह किस प्रकार का प्रकाशन है जो अहंकार द्वारा होता है क्योंकि यही सब प्रकार की सादृश्य निरर्थक ठहरते हैं। साधारण दृष्टि में जब छक्कन वाले भावरण दूर हो जाने हैं तब वस्तु प्रकट हो जाती है या जब दीप अहंकार को मल्ट कर देता है या जब दण्ड विषय को प्रतिबिम्बित करता है किन्तु यहाँ इनमें से एक भी सादृश्य या उपमा ठीक नहीं बैठती जिससे यह समझ में आ जाय कि किस प्रकार शुद्ध चैतन्य अहंकार द्वारा प्रकट होता है, यदि चैतन्य प्रकट होने के लिए किसी की अपेक्षा है तो वह स्वयं प्रकाश नहीं रहता वह अन्य विषयो जैसा बन जाता है। ऐसा कहा जाता है कि ज्ञान शुद्ध चैतन्य में से अज्ञान के अभाव निवारण से होता है। अज्ञान (न ज्ञान ज्ञान नहीं) का अर्थ ज्ञान की अनुपस्थिति या वह क्षण जब ज्ञान उत्पन्न होने जा रहा है किन्तु ऐसा अज्ञान चैतन्य (ज्ञान) का अवरोधक नहीं हो सकता। शंकरमतवादी ऐसा मानते हैं कि अनिवचनीय भाव रूप अज्ञान से जगत् बना है। किन्तु यह सब बिलकुल अर्थ नून है। जो किसी को प्रकाशित करता है वह प्रकाश्य अपना ही अर्थ या अपना परिणाम नहीं बना सकता। अहंकार किसी भी

चेतना को (जो उससे भिन्न है) इस रूप में अभिव्यक्त नहीं कर सकता कि वह चेतना अपनी ही अभिव्यक्ति दीखे। इसमें यह मानना पड़ता है कि आत्मा शुद्ध चेतन नहीं है किन्तु ग्रहकृत चेतन ही है जो हमारे अनुभव से प्रत्यक्ष है। ग्रहकार की अत्यसीमाओं से असम्बद्ध सुषुप्ति का बहुधा दृष्टांत शुद्ध चेतन के लिए दिया जाता है। किन्तु यह सम्भव नहीं है। इसके अतिरिक्त जबकि उत्तरकाल के जाग्रत क्षण का अनुभव यह सिद्ध करता है कि मैंने कुछ नहीं जाना तो यह आग्रह किया जा सकता है कि गाढ़ निद्रा में शुद्ध चेतन नहीं था। किन्तु ग्रहकार का अस्तित्व इस तथ्य से पुष्ट होता है कि जाग्रत क्षण में जिस ज्ञान द्वारा ग्रहकार अपने का धारमा है ऐसा पहचानता है वही इसको भी पुष्ट करता है कि ग्रहकार धारमा के रूप से गाढ़ निद्रा में भी था। धारमा जो हम में ग्रहकार के रूप में प्रकाशित रहती है सुषुप्ति काल में भी बनी रहती है, परन्तु उस इतना मान नहीं रहता। निद्रा में से जगकर हमें ऐसा अनुभव होता है कि मुझे कुछ भी ज्ञान न था, मैं अपने का भी नहीं जानता था। शरमतवादी इस अनुभव का प्रतिपादन करते हैं कि गाढ़ निद्रा में ग्रहकार का भी ज्ञान नहीं होता। किन्तु यह बिल्कुल ठीक नहीं है क्योंकि यह ज्ञान कि 'म अपने का भी नहीं जानता था' इसका अर्थ यह है कि निद्रा में समस्त व्यक्तिगत सहचार (जैसे कि अमुक कुटुम्ब का हूँ, इस स्थान पर हूँ इत्यादि) अनुपस्थित थे न कि ग्रहकार स्वयं अनुपस्थित था। जब आत्मा का अपने स्वयं का ज्ञान होता है तब 'म' का ज्ञान होता है जसाकि ज्ञान 'मैं अपने आपको जानता हूँ' में है। गाढ़ निद्रा में भी जब कोई भी विषय प्रकट नहीं होता तब भी आत्मा है जो ग्रहकार रूप से—मैं रूप से अपने को जानता है। अगर मुक्तावस्था में आत्म चेतन नहीं है ग्रहकार या में नहीं है तो यह नितांत बौद्ध शून्यवाद जसा होता है। में का ज्ञान या ग्रहकार धारमा के ऊपर आरोपित कोई बाह्य गुण नहीं है किन्तु वह धारमा का स्वरूप है। जब हम कहते हैं कि में इसे जानता हूँ तो इसमें ज्ञान भी ग्रहकार के गुण के रूप में प्रकाशित होता है। 'म' ही इस ज्ञान का धारण करता है। ज्ञान इस प्रकार 'म' का गुण है। किन्तु हमारा कोई भी अनुभव यह नहीं सिद्ध करता कि में शुद्ध ज्ञान का गुण है। हम कहते हैं मुझे यह ज्ञान है ऐसा नहीं कि ज्ञान का में है। अगर मैं नहीं है कोई अनुभव करने वाला नहीं है मुक्तावस्था में कोई अविच्छिन्न अस्तित्व नहीं रखता जो मुक्ति पाने का प्रयत्न कौन करेगा? अगर मुक्ति के बाद में भी नष्ट हो जाता है तो कौन इस अवाञ्छनीय अवस्था के लिए सारे कष्ट उठायेगा और धार्मिक प्रतिबंध इत्यादि सहन करेगा? अगर मैं भी नष्ट हो जाता हूँ तो मुझे ऐसी शून्यता की क्या परवाह करनी चाहिए? मुझे शुद्ध चेतन के क्या काम जबकि में भी नष्ट होता हूँ। यह कहना कि 'मैं' 'तुम' या 'यह' या 'वह' जसा एक विषय है और यह मैं शुद्ध चेतन से प्रकाशित होता है तो यह समस्त अनुभवों के सबका विपरीत है। मैं स्वयं प्रकाशित है इसे अर्थ कारक की अपेक्षा नहीं है ॥

अग्नी और न मुक्तावस्था में ही, क्योंकि आत्मा में के ही रूप से प्रकट होता है और अगर मुक्तावस्था में आत्मा प्रकाशित होता है तो 'म' के ही रूप में होगा। वैदिक शास्त्र ग्रंथों में भी हम यह पाते हैं मुक्त जन—वामदेव और मनु, अपने विषय में 'म' के रूप में ही साक्ष्य देते हैं। ईश्वर भी अपने व्यक्तित्व के भान से रहित नहीं है जैसा कि उपनिषद् के पाठों से सिद्ध होता है जिसमें यह कहता है कि मैंने यह जगत् उत्पन्न किया है। आत्मा में का वह ज्ञान मिथ्या है जब समका देह जन्म या सामाजिक पद व अन्य किसी बाह्य सहचार से, नाशालभ्य किया जाए या जब वह अभिमान या आत्म श्लाघिता को जन्म दे। इस प्रकार के अहंकार को शास्त्र में मिथ्या कहा है। मैं जब आत्मा का ही निर्देश करता हूँ, तब वह सच्चा ज्ञान है।

सुख और दुःख के अनुभव भी मैं या आत्मा के गुण के रूप में प्रकट होते हैं। मैं अपने प्रापकों भी प्रकट करता हूँ इसलिए उस मजदूर मानना चाहिए। यह तर्क कि मैं का भान भान का सहायक है इसलिए ज्ञान ही का केवल अस्तित्व है और मैं उससे भिन्न नहीं हूँ, इसका खण्डन इसी तर्क को देकर किया जा सकता है कि मैं का ही अस्तित्व है—भान का नहीं। हर कोई यही अनुभव करता है कि ज्ञान मैं ज्ञाता से भिन्न है जैसा कि भेद है। यह कहना कि आत्मा स्वरूपतः स्वयं प्रकाश्य है ज्ञानात्मक है यह दोनों भिन्न तथ्य हैं क्योंकि आत्मा भान से भिन्न है। ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा इन्द्रिय इत्यादि के सम्पर्क से उत्पन्न होता है आत्मा, नाता है मैं जो विषय का जानता है इससे वह ज्ञानवान् है।

मैं नाता आत्मा, असदिग्ध ही स्वचैतन्य द्वारा प्रकट होता है इसलिए जिन्होंने आत्मा का अनुमान द्वारा सिद्ध करने की कोशिश की वह निष्फल हुए। इस प्रकार नैयायिक साक्ष्य हैं कि आत्मा द्रव्य है जिसमें ज्ञान, इच्छा, सुख, दुःख इत्यादि समवाय सम्बन्ध से जुड़े हैं। किन्तु ऐसे अनुमान से हम यह जान भी जाएँ कि कोई कुछ है जिसमें ये गुण समवाय सम्बन्ध से अस्तित्व रखते हैं किन्तु इससे यह अनुमान नहीं लगता कि वह पदार्थ हमारी आत्मा है। क्योंकि जब ऐसा कुछ हम नहीं पाते जिसमें ज्ञान इच्छा इत्यादि रह सकें तो यह भी दलील दी जा सकती है कि ज्ञान इत्यादि गुण नहीं हैं या कोई ऐसा नियम नहीं है कि गुणों का किसी पदार्थ में रहना आवश्यक है। ये पारिभाषिक रूप में गुण माने जाते हैं, नैयायिक इन्हें गुण मान लें, और इनसे अनुमान लगा लें कि वाद एक अर्थ पदार्थ होगा (जो अर्थ प्रमाण से सिद्ध नहीं है) जो उपरान्त गुणों का आधार है। किन्तु यह बिल्कुल युक्ति युक्त नहीं है कि हम नए पदार्थ आत्मा का स्वीकार कर लें (जिसे हम अर्थ प्रमाण द्वारा सिद्ध नहीं कर सकते) केवल इसी तर्क पर कि गुणों का कोई आधार होना चाहिए। विरोधियों का यह सिद्ध वाक्य है कि गुण किसी द्रव्य के आधार होने चाहिए और वे

ज्ञान इच्छा इत्यादि हैं जिन्हें वे गुण कहने पर राजी हैं, किंतु इस तक का वे दुराग्रह यह कहकर नहीं कर सकते, क्योंकि और काइ द्रव्य नहीं मिलना जिसमें ज्ञान इच्छा इत्यादि तथाकथित गुण रह सकते हैं इसलिए किसी भिन्न द्रव्य का आत्मा के रूप में अनुमान से अस्तित्व मानना चाहिए ।

साध्यकार भी वही गसती करते हैं जबकि वे जड़ प्रकृति का सारा विकास पुरुष के हेतु ही होना चाहिए ऐसा मानते हैं, जिसके लिए प्रकृति कायरत रहती है । ऐसे मत के प्रति आक्षेप यह है कि प्रकृति जिसके लिए त्रियाक्षी है ऐसा सर्व अनुमानित भी किया जाय तो भी इससे यह सिद्ध नहीं होता कि वे तत्त्व स्वयं सघात रूप नहीं हैं और उनके प्रतीक्षण के लिए अन्य किसी की आवश्यकता नहीं है या पुरुष चतुर्ध्व स्वस्वरूप है जसाकि उन्हें होना चाहिए । इसके अतिरिक्त घटना या पदार्थों के सघात का हेतु वही हो सकता है जिस ऐसे सघात से ज्ञान होता है या किसी प्रकारसे उनसे प्रभावित होता है । किंतु पुरुष निष्प्रिय गुण चतुर्ध्व रूप होने से प्रकृति द्वारा किसी भी प्रकार से प्रभावित नहीं हो सकता । ता फिर यह किस प्रकार माना जा सकता है कि प्रकृति उही के उद्देश्य से कार्य करती है । यह मात्र भ्रम या भाभास है कि पुरुष प्रकृति से प्रभावित या लाभावित होता है यथाय नहीं माना जा सकता और न इससे प्रकृति के कायरत होने का प्रयोजन समझा जा सकता है । इसके अतिरिक्त ये तथाकथित भाव या भाव का भ्रम स्वयं प्रकृति के विकार हैं पुरुष के नहीं हैं, क्योंकि पुरुष चतुर्ध्व रूप है और त्रिगुणातीत है । सायानुसार समस्त चित्तवृत्तियाँ, बुद्धि का परिणाम हैं जो जड़ होने के कारण मिथ्या और भ्रम का विषय बन ही नहीं सकती । इसके अलावा, बुद्धि में पुरुष की प्रतिच्छाया दीक्षती है इस मायता का कही भी स्पष्टीकरण नहीं किया गया है । क्योंकि पुरुष द्रव्य पदार्थ नहीं है इसलिए उसकी छाया बुद्धि में प्रतिबिम्बित हो नहीं सकती । अगर ऐसा कहा जा सकता है कि वास्तव में कोई प्रतिबिम्ब नहीं है कि बुद्धि पुरुष की तरह चैतन्यमय केवल दीक्षती ही है, यह भी शक्य नहीं है क्योंकि अगर बुद्धि पुरुष जैसी गुणातीत हो जाती है तो समस्त चित्तवृत्तियाँ का भी उच्छेद हो जाता है । अगर ऐसा कहा जाता है कि बुद्धि शुद्ध चतुर्ध्व जसी नहीं बन जाती, किंतु वह पुरुष जितनी ज्ञानमय है तो भी यह अशक्य है, क्योंकि पुरुष सायानुसार शुद्ध चतुर्ध्व है ज्ञानमय नहीं है । सच पूछो तो साध्य ज्ञान में कोई ज्ञाता नहीं है यही एक समस्या है । अगर ऐसा कहा जाता है कि पुरुष गुणा के विकास का हेतु है इसका अर्थ यही है कि पुरुष स्वयं अपरिणामी और त्रिगुणातीत होते हुए भी, अपने सान्निध्य मात्र से गुणों में हलचल कर देता है और वह इस प्रकार गुणों के विकास परिणाम का हेतु है जिस प्रकार एक राजा ने लिए उसका सारा राज्य कार्य करता है और लड़ाई लड़ता है । किंतु पुरुष इनसे प्रभावित न होता हुआ केवल द्रष्टा ही है इसलिए यह भी शक्य नहीं है, क्योंकि यह

उपमा सगतिहीन है। राजा अपने राज्य के लोग से लाभान्वित होता है, किंतु पुरुष क्योंकि बसल देखना मात्र उपलक्षित करता है इसलिए द्रष्टा नहीं माना जा सकता।

आत्मा का स्वरूप जैसाकि हमने वर्णन किया है उपनिषद् द्वारा भी पृष्ठ होता है। आत्मा प्रत्यक्ष रूप से मैं के रूप में स्पष्ट प्रकट होता है। सुख दुःख, राग द्वेष, ये इसकी अवस्थाएँ हैं जो आत्मा के मैं के रूप में प्रकट होान के साथ ही प्रकट हो जाती हैं। कुमारिल की मायतानुसार आत्मा किसी इन्द्रिय या मनस से भी गोचर नहीं है क्योंकि प्रश्न यह उठता है कि अगर आत्मा मनसा गोचर है तो वह कब होता है ? यह ठीक उसी समय गोचर नहीं हो सकता जब विषय ज्ञान उत्पन्न होता है क्योंकि आत्मा और विषयो का ज्ञान एक ही क्षण उत्पन्न होने के कारण यह सम्भव नहीं कि उनमें से (आत्मा) ज्ञाता या निर्णेत्य बना रहे और अन्य ज्ञेय या (विषय) निर्णेत्य लेंगे। अगर विषय ज्ञान और आत्मा का ज्ञान दो पृथक् क्षण में दो क्षण के रूप में उत्पन्न होते हैं तो यह कठिनाई आती है कि वे ज्ञाता ज्ञेय भाव से कैसे सम्बन्धित हो सकता है ? इसलिए यह नहीं माना जा सकता है कि आत्मा चैतन्यावस्था में अपने आपको हमेशा प्रकट करता है ता भी इन्द्रियाँ या मनस द्वारा गोचर होता है। पुनः कुमारिल यह मानते हैं कि ज्ञान एक नयी वस्तु या काम है और जब इन्द्रियाँ व्यापार से हममें ज्ञान क्रिया उत्पन्न होती है तब विषय में भी आत्मा के सम्पर्क से ज्ञानता या प्रकाश्यता उत्पन्न होती है और इस प्रकाश्यता से ज्ञान क्रिया अनुमानित की जा सकती है और आत्मा ज्ञानवान् होने से, मनस द्वारा गोचर है। किंतु यह मत कि आत्मा स्वयं चैतन्य नहीं है अन्य बाह्य ज्ञान अपेक्षित है यह नहीं स्वीकार किया जा सकता। क्योंकि किसी का भी इस भेद की कल्पना तक नहीं है कि आत्मा (स्वयं का ज्ञान) अब किसी अन्य से प्रकाशित हो रहा है जो पहले नहीं था। तदुपरान्त ज्ञान क्रिया, आत्मा का तत्क्षण प्रकाशित नहीं करती ता यह भी कहा जा सकती है कि आत्मा न विषय का ज्ञान या नहीं और जैसाकि सामान्य अनुभव है प्रत्येक ज्ञान के अनुभव में आत्मा स्पष्ट प्रकट नहीं होता।

पुनः कुछ ऐसा मानते हैं कि आत्मा का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता, वह तो विषय के ज्ञान के ज्ञाता से होता है। यह सरल ही है कि हम इस सच्चाई का स्वीकार नहीं कर सकते यह सरलता से सम्भव में आ सकता है। क्योंकि विषयगत चैतन्य या ज्ञान तो विषय का निर्णय करता है, वह आत्मा का ज्ञान कैसे उत्पन्न कर सकता है ? इस मतानुसार ज्ञान का अस्तित्व भी सिद्ध करना कठिन है क्योंकि ज्ञान स्वयं प्रकाश न होने से प्रकट होान के लिए अन्य की अपेक्षा रखता है अगर ऐसा माना जाता है कि, यद्यपि ज्ञान स्वयं प्रकाश्य है ता भी यह उसी व्यक्ति के सम्बन्ध से प्रकट होता है जिसमें वह समवाय सम्बन्ध में स्थित है हर एक व्यक्ति को नहीं। अगर वास्तव में

ऐसा ही है, तो मतलब यह निकला कि ज्ञान उसी एक व्यक्ति के सम्बन्ध द्वारा प्रकट होता है जो जानता है। अगर इससे उत्तर में यह कहा जाता है कि ज्ञान अपने अस्तित्व के लिए किसी अन्य व्यक्ति से सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं रखता किन्तु केवल विषय और ज्ञाता के विवेक ज्ञान को प्रकट करने के लिए ही यह सम्बन्ध है, तो हमारा कहना है कि इसे सिद्ध नहीं किया जा सकता। हम इसे सभी स्वीकार कर सकते हैं जबकि हमारे सामने कोई दृष्टान्त हो जिसमें कुछ चेतन या ज्ञान ज्ञाता और ज्ञेय विषयक सम्बन्ध से पृथक् अनुभव में आया हो। अगर इतन पर भी तक किया जाता है कि चेतन उसकी स्वयं प्रकाशता से पृथक् नहीं किया जा सकता तो हमें यह भी बताना पड़ेगा कि चेतन या ज्ञान, व्यक्ति ज्ञाता, अधिष्ठान (उद्देश्य) से पृथक् कभी भी नहीं पाया जाता या ज्ञाता या ज्ञानवान् है उससे पृथक्, ज्ञान नहीं पाया जाता। अनेक चेतनावस्थाओं में स्वयं प्रकाशता मानने के बजाय, क्या यही नहीं ठीक होगा कि हम यह मान कि ज्ञान की स्वयं प्रकाशता, स्वयं चेतन कर्ता और चेतन अनुभूति के निर्धारक विषय से उत्पन्न होती है? अगर चेतनावस्थाओं को स्वयं प्रकाश माना भी जाय तो भी इससे यह समझ में नहीं आता कि किस प्रकार उसी वजह से आत्मा भी स्वयं प्रकाश है। अगर आत्मा अनुभवा के ज्ञाता को स्वयं प्रकाश मान लिया जाय तो ज्ञान के अनुभवा की प्रकाशता सरलता से समझाई जा सकती है, क्योंकि आत्मा सारे अनुभवा का दृष्टा है। प्रकट होने के लिए सारे पदार्थ या विषय का अपने से दूसरे पदार्थ या अधिकरण की आवश्यकता रहती है जो अपने वग से भिन्न हैं, किन्तु आत्मा को चेतन के लिए दूसरा कोई आश्रय नहीं है, इसलिए यह मानना पड़ता है कि आत्मा स्वयं प्रकाश, ज्ञानवान् सर्व है, घड़े को प्रकट होने के लिए किसी दूसरे घड़े की आवश्यकता नहीं होती केवल प्रकाश की आवश्यकता है जो दूसरे वग के पदार्थ में है। प्रकाश का भी प्रकट होने के लिए किसी दूसरे प्रकाश की आवश्यकता नहीं रहती या घड़े की जिसे वह प्रकट करता है उसे केवल इन्द्रिया की अपेक्षा है और इन्द्रिया अपनी शक्ति प्रकट करने के लिए चेतन पर आश्रित हैं। चेतन अपने लिए आत्मा पर आधारित है ज्ञान आत्मा में आश्रय लिए बिना प्रकट नहीं हो सकता। किन्तु आत्मा को आश्रय के लिए दूसरा कुछ भी नहीं है इसलिए उसकी स्वयं प्रकाशता किसी की अपेक्षित नहीं है।

चेतन की अवस्थाएँ इस प्रकार, आत्मा की अवस्थाएँ माननी पड़ेगी, जो भिन्न विषयों के संयोग से उद्भूत यह ज्ञान या वह ज्ञान के रूप में प्रकट होती हैं। यह या वह पदार्थ का ज्ञान केवल आत्मा की भिन्न अवस्थाएँ हैं और वह स्वयं आत्मा का विवेक लक्षण है।

अगर चेतन आत्मा का विशेष लक्षण या अभिन्न गुण न होता तो कोई ऐसा समय हो सकता था, जब आत्मा का चेतन रहित अवस्था में अनुभव हो सकता था।

एक वस्तु दूसरी से इस प्रकार सम्पर्कित हो कि वह उसके बिना रह नहीं सकती तो वह उसका आवश्यक और अभिन्न लक्षण ही ता हा सकता है। ऐसा नहीं कहा जा सकता कि यह सामा यीकरण ठीक नहीं है क्योंकि हम देह के सयाग मे हाते हुए स्वचत यवान् हैं जा आत्मा का अनिवाय गुण नहीं ह, क्याकि आत्मा का मैं रूप मे या मैं जानता हूँ के रूप मे जान देह को लदय करके या उसके स्वय से आवश्यक रूप म सम्बन्धित नहीं है। पुन यह भी नहीं कहा जा सकता कि चैतन्य, अगर आत्मा का अभिन्न और आवश्यक गुण है ता गान् निद्रा तथा मूर्च्छा की अवस्था समझाई नही जा सकती, क्याकि ऐसा सिद्ध करन का कोई प्रमाण नहीं है कि तथा कथित अवैतावस्था मे आत्मा का जान नहीं है। जगने पर हमें ऐसा अनुभव हाता है कि हमें उस समय काइ जान नहीं था क्योंकि हम यहाँ उनकी स्मृति नहीं रहती। जाग्रतावस्था म अवैतावस्था का जान होने का कारण यह है कि हम उन अवस्थाप्रा की स्मृति नहीं है। स्मृति तब ही शक्य है जबकि विषय का आवगाहन हाता है और जान क विषय क सस्कार हमारे चित्त मे रह जाते हैं जिससे उनके द्वारा हम स्मृति क विषय का याद कर सकें। निद्रा म कोई विषय प्रत्यक्ष नहीं हाता और न सस्कार ही रहते हैं और परिणाम में हम उनकी स्मृति भी नहीं रहती। आत्मा तब अपने आत्म चेतन की स्वसंलक्षता में रहता है कि तु तब जान किसी का नहीं हाता। स्वचतन आत्मा काइ सस्कार मानसिक कारणा पर सस्कार नहीं छोड़ जाता, जैसे मनस इत्यादि क्योंकि उस समय वे निष्क्रिय हाते हैं। आत्मा पर काइ भी सस्कार नहीं किया जा सकता यह सरलता स समझ मे आता है क्योंकि अगर ऐसा होता और आत्मा पर सस्कारों का समूह बढता रहता तो आत्मा उन्हें हटाकर कभी भी मुक्त नहीं हो सकता। तदुपरांत स्मृति की यह विलक्षणता है कि जब कुछ एक बार प्रत्यक्ष हो गया है कि तु जिसका सतत अनुभव नहीं हो रहा है उसे वतमान म याद किया जा सकता है जब साहचर्य द्वारा भूतकाल के व सस्कार जाग्रत हो जाते हैं। किन्तु स्वचैतन्य आत्मा हमेंगा एक सा ही रहता है इसलिये उसको काइ भी स्मृति नहीं हा सकती। गान् निद्रा मे जगने पर हम ऐसा अनुभव होता है कि हम सुख से सोये यह तथ्य, इस बात का सिद्ध नहीं करता कि गाढ निद्रा म हमें वास्तव मे सुख की स्मृति थी वह तो शरीर का सुखमय अनुभव है जा गहरी नीद स हाता है जिसका यह भ्रम लगा लिया जाता है या ऐसा कहा जाता है कि हमें गाढ निद्रा म सुख का अनुभव हुआ। हम कहते हैं मैं बही हूँ जो बल भी था किन्तु यहाँ आत्मा की स्मृति नहीं हाती किन्तु यहाँ स्मृति का विषय विशेष समय का साहचर्य ही है।

विषय का प्रत्यक्ष हम तब होता है जब चैतन्य किसी इन्द्रिय के सम्बन्ध स किसी पदार्थ स सयाग में आता है। इसी कारण यद्यपि आत्मा स्वचतन्ययुक्त है, ता भी जब आत्मा का चेतन्य इन्द्रिय-मन्त्रिण्य द्वारा किसी बाह्य पदार्थ से हाता है तब

हमें विशेष प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। आत्मा सबव्यापी नहीं है अणु रूप है जब वह किसी इन्द्रिय के संपर्क में आता है तब हम उस इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। यह इस तथ्य का समझाता है कि वा प्रत्यक्ष का ज्ञान एक साथ नहीं हो सकता, क्रम बद्ध ही ज्ञान होता है लेकिन इतना द्रुत होता है कि परिवर्तन देखने में नहीं आता। अगर आत्मा सबव्यापी होता तो हम सभी पदार्थों का ज्ञान एक साथ ही होता क्योंकि आत्मा का सर्वा से सम्बन्ध था। इसमें यह सिद्ध हुआ कि ज्ञान आत्मा का विलक्षण गुण है ज्ञान या चेतना उसमें उत्पन्न नहीं होती किन्तु जब अवरोधक हटा दिए जाते हैं और आत्मा विषय के सम्पर्क में आता है तो उनका ज्ञान प्रकट हो जाता है।

ईश्वर और जगत्

जसाकि हमने अभी देखा है मीमांसक ईश्वर का अस्तित्व नहीं मानते। उनके अतीश्वरवादी तक जिन्हें हमने उल्लिखित नहीं किया है उन्हें भव यामुन के ईश्वरवाद के विरोध में दे सकते हैं। वे कहते हैं सर्वत्र ईश्वर नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसी धारणा सिद्ध नहीं की जा सकती, और ऐसी धारणा के विरोध में अनन्त तक भी हैं। ऐसे सर्वत्र का प्रत्यक्ष ज्ञान कैसे हो ? निश्चय ही यह साधारण प्रत्यक्ष के साधनों द्वारा नहीं प्राप्त हो सकता क्योंकि साधारण प्रत्यक्ष सभी वस्तुओं के भूत और वर्तमान का एक ज्ञान नहीं दे सकता जो इन्द्रियों की मर्यादा के पहले और परे है। योगियों का ईश्वर का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है ऐसा सामान्यतः माना जाता है उसे भी माना नहीं जा सकता। योगी इन्द्रियों द्वारा भूतकाल की वस्तुओं का और इन्द्रियों की मर्यादा के परे की वस्तुओं को भी जाने यह अशक्य है। अगर अतः कारण ऐसा है कि वह इन्द्रियों की समस्त वस्तुओं को बिना इन्द्रियों द्वारा ज्ञान सकता है तो फिर इन्द्रियों की आवश्यकता ही क्या है ? वह अलवृत्ता ठीक है कि तीव्र ध्यान द्वारा हम पदार्थ को स्पष्ट और असदिग्ध रूप से देख सकते हैं किन्तु कितने भी गहन ध्यान द्वारा हम आखिरी से सुन नहीं सकते और बिना इन्द्रिय ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। सर्वशक्ति इसलिए शक्य नहीं है और हमने अपनी इन्द्रियों द्वारा कोई ऐसा सर्वत्र व्यक्ति का ईश्वर को, नहीं देखा है। ईश्वर का अस्तित्व अनुमान द्वारा भी सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि वह दृश्य पदार्थों से परे है। तथा हम किसी हेतु को भी नहीं देख सकते जो उसके साथ सम्बन्ध रखता है और जिसकी वजह से उसे ईश्वर के अनुमान का विषय बना सके। न्यायिक ऐसा तर्क करते हैं कि यह अणु के सघात से बना हुआ जगत् वायु होना चाहिए, और फिर तर्क करते हैं कि वायु वायु की तरह जगत् भी जानवान् पुरुष के निरीक्षण में बना होगा जिसे जगत् के द्रव्य का साक्षात् अनुभव है। किन्तु यह आवश्यक नहीं है क्योंकि ऐसा साधा जा

सबता है कि परमाणु इत्यादि का इस वतमान रूप में सयाग, जगत के सारे मनुष्या के घट्ट वम द्वारा दृष्टा है। पाप और पुण्य हम सब में होते हैं और वे जगत की गति को दालत हैं यद्यपि हम इसे देख नहीं सकते। इस प्रकार जगत को मनुष्य वर्गों का परिणाम कहा जा सकता है, ईश्वर का नहीं जिसे किसी ने कभी भी देखा नहीं है। तदुपरांत, ईश्वर, जिसे कोई इच्छा पूर्ति करने का नहीं है वह जगत को क्या उत्पन्न करे? यह जगत, पहाड़, नदी और महासागर के साथ, किसी एक से उत्पन्न हुआ काय नहीं माना जा सकता।

यामुना याप की पद्धति स्वीकारते हैं और जगत काय है इसे सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं और इसलिए यह मानते हैं जगत ज्ञानवान् पुरुष द्वारा उत्पन्न किया होना चाहिए जिसे द्रव्य का साक्षात् ज्ञान है। उसे मनुष्या के वम और प्रथमों का साक्षात् ज्ञान है जिसके अनुसार वह सार जगत का निर्माण करता है और यह नियंत्रण करता है कि जिससे प्रत्येक वही अनुभव करे जिसके वह योग्य है। वह, केवल अपने स्वल्प द्वारा जगत का गति देता है। उसके गरीर नहीं है किन्तु तब भी वह अपने भास द्वारा स्वल्प व्यापार करता है। उसे असाम ज्ञान और शक्तिमान् पुरुष मानना ही पड़ेगा नहीं ता वह किस प्रकार इस जगत का निर्माण और उसका नियंत्रण कर सकता है?

गर्गर मतवादिना ने ऐसा माना है कि जब उपनिषद् कहते हैं कि ब्रह्म व सिवाय और पुण्य अस्तित्व नहीं रखता ता इसका अर्थ यह है कि ब्रह्म का ही केवल अस्तित्व है और जगत मिथ्या है किन्तु यह कहने में कोई सार नहीं है। इसका केवल यही अर्थ है कि ईश्वर के सिवाय अन्य दूसरा ईश्वर नहीं है और उसके जसा दूसरा और कोई नहीं है। जब उपनिषद् यह कहते हैं कि जो कुछ देखते हैं वह ब्रह्म ही है और वह जगत का उपादान कारण है, इसमें यह अर्थ नहीं निकलता कि और किसी का अस्तित्व है ही नहीं और निगुण ब्रह्म ही एक सत्ता है। अगर हम यह कहें कि सूप एक ही है ता इसका अर्थ यह नहीं है कि उसमें रश्मियाँ नहीं हैं। अगर हम कहें कि सात समुद्र हैं इसका अर्थ यह नहीं है कि समुद्र में लहरें इत्यादि नहीं हैं। ऐसे पाठों का केवल अर्थ यह हो सकता है कि अमन् की उत्पत्ति उसमें से—ब्रह्म से उसी तरह है जैसे अग्नि से स्फुल्लिग और अतः जगत उसी में अतिम स्थान और आधार पाता है। जगत की समस्त वस्तुयाँ—वायु, अग्नि पृथ्वी न उसमें अपनी शक्तियाँ प्राप्त की हैं और उसके त्रिना वे कुत्र भी करने में अशक्य रहते हैं। अगर इसके विपरीत यह माना जा सकता है कि सारा जगत मिथ्या है ता हम अपने सारे अनुभवों की वृत्ति में देनी पड़ती है और ब्रह्म का अनुभव भी इसी अनुभव के अन्तर्गत प्राप्त जाता है इसलिए वह भी खरम हो जाता है। वेदांत का तब जाकि भेद के ज्ञान को मिथ्या सिद्ध करने को दिया जाता है वह हमारे किसी उपयोग का नहीं

है क्यावि अनुभव बताता है हम सम्बन्ध एवं भेद देखते हैं। हम नील रंग का देखते हैं कमल को भी देखते हैं और यह भी कि कमल का रंग नीला है, इसलिए जीव और जगत् उपनिषद् के उपदेश के आधार पर ब्रह्म से अभिन्न रूप से सम्बन्धित हैं यह समझा जा सकता है। यह भय उस अर्थ से अधिक याय सगत है जो सार जगत का और जीवा को निषेध करता है और जो इन सबके चतुर्ध्व और ब्रह्मगत चतुर्ध्व का तादात्म्य मानकर ही सन्तुष्ट होता है। शुद्ध सवगत और निगुण ज्ञान जैसा कुछ नहीं है जैसाकि शंकर मतवादी कहते हैं क्योंकि हर एक का भिन्न और पृथक् प्रत्यय का साक्षात् ज्ञान होता है जैसेकि व्यक्तिगत सुख और दुःख का। अगर एक ही चैतन्य होता तो सब कुछ सब समय के लिए एक साथ प्रकट होता। पुनः ऐसा भी कहा है कि यह चैतन्य, सतचित्त आनन्द है। अगर इस त्रिविध रूप का माना जायता वह एकतत्त्ववाद का उच्छेद करता है जिसका शंकरमतवादी बड़े उत्साह से रक्षण करते हैं। अगर वे ऐसा भी कहें कि ये तीन, ब्रह्म के रूप या गुण नहीं हैं किन्तु ये तीनों एक ही तत्त्व का लक्षण करते हैं जो ब्रह्म है यह भी शक्य नहीं है। क्योंकि आनन्द और ज्ञान दोनों एक कैसे हो सकते हैं? हम सुख और ज्ञान का भिन्न भिन्न अनुभव करते हैं। इस प्रकार हम शंकर मत का जिस किसी भी प्रकार से परीक्षण करते हैं तो हम पता चलता है कि वह अनुभव विरुद्ध है और तक सगत युक्ति के भार का सहन नहीं कर सकता। इसलिए यह मानना ही पड़ेगा कि हमारा जगत के विषय में विचार ठीक है और वह ब्राह्म जगत का सच्चाई से प्रतिनिधित्व करता है। नानाविध यह जगत इसलिए मिथ्या नहीं है किन्तु सत्य है जैसाकि हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान सिद्ध करता है।

इस प्रकार यामुन के दर्शन का अंतिम निष्कर्ष यह निश्चलता है कि एक तरफ स्वचैतन्य जीव है और दूसरी तरफ सबन और सब शक्तिमान् ईश्वर और नानाविध जगत है। ये तीन तरफ सत्य हैं। कहीं कहीं वे ऐसा सूचन करते हैं कि जगत ईश्वर से उद्भूत स्फुटित्व भन है ऐसा माना जा सकता है किन्तु इस विचार का वे विस्तार नहीं करते और यह विचार अर्थ पाठा से विरोध पैदा करता है जिसमें वे ईश्वर को याय दर्शन की तरह जगत का निर्माता सिद्ध करते हैं। जिस प्रकार से वे जगत और ईश्वर के सम्बन्ध का सिद्धिन्वय और आगम प्रामाण्य में याय दृष्टि से समर्थन करते हैं इसमें यह निश्चित होता है उनका दृष्टिकोण याय में भिन्न नहीं है जिसमें ईश्वर और जगत के द्वैत का निरस्त नहीं किया गया है। इसलिए ऐसा लगता है कि (जैसाकि हम सिद्धिन्वय से निश्चय कर सकते हैं) कि यामुन का मुख्य योगदान जीवा का स्वचैतन्य स्वरूप है। ईश्वर और जगत का अस्तित्व अर्थ दर्शनो में भी माना है। यामुन इस प्रकार ईश्वर और जीव तथा जगत के सम्बन्ध में काइ भी नया विचार नहीं देते। वे जगत की सत्ता के बारे में काइ भी वपण नहीं करते केवल जगत मिथ्या नहीं है इसे साबित करने से ही सतोष मान लेते हैं

जैसाकि शंकर मतवादिया ने माना था । वे एक स्थान पर कहते हैं कि वे नैयायिकों के अखंड परमाणु को नहीं मानते । मूल तत्व का सबसे छोटा अणु न्यसरेपु है जो हवा में उड़ता धूल का कण है जबकि सूय की किरणें एक छेद से आती हैं । व इससे अधिक जगत की अंतिम सत्ता के बारे में कुछ भी नहीं कहते या इस बारे में भी नहीं कहते कि जगत क्या है तथा वह किस प्रकार हुआ ? वे मुक्ति के साधन और मुक्तावस्था के विषय में भी मूक रहते हैं ।

रामानुज, नैकटनाय और लोकाचार्य के अनुनार ईश्वर का स्वरूप

भास्कर ने कहा था कि यद्यपि ईश्वर सर्वश्रेष्ठ गुण सम्पन्न है और अपने आप में समस्त मल रहित है, तो भी वह अपनी शक्ति से जगत के रूप में परिणत होता है और उसकी सारी स्थितियाँ एवं मर्यादाएँ सारे भूतल तत्त्व और घटनाएँ उसी की शक्तियाँ हैं वह अपनी शक्ति से सामान्य जीव का रूप में प्रकट होता है और मुक्ति भी प्राप्त करता है । रामानुज ऐसा मानते हैं कि उनके मतानुसार ब्रह्म का ऐसा कोई स्वरूप नहीं है जो किसी भी बचन की मर्यादा के परे है, वह मर्यादा, शक्ति इस जगत के रूप में प्रकट होती है । ब्रह्मन् अपनी शक्ति से जो जगत के रूप में स्थित है हमेशा सम्बन्धित रहने के कारण जगत की सभी कमियाँ का आवश्यक रूप में विषय बनता है । इसके अतिरिक्त जब शक्ति ब्रह्म शक्ति को मान लिया जाता है तो फिर ब्रह्म का परिणाम कैसे हो सकता है । अगर शक्ति का ही परिणाम मान लिया जाय, तब भी यह नहीं स्वीकारा जा सकता कि ब्रह्म का अपनी शक्ति में जगत रूप में परिणत होने के लिए अपनी शक्ति से सम्पर्क करना ही चाहिए ।

एक दूसरे वेदान्तिन् (सम्प्रवर्त यादव प्रकाश, जो प्रारम्भ में रामानुज के शुद्ध रहे) मानते थे कि ब्रह्मन् अपने स्वरूप से जगत रूप में परिणत हुए । यह तब भी आपत्तिपूर्ण है कि ब्रह्म का जगत रूप में परिणाम होने पर, जगत की समस्त कमियाँ और त्रुटियाँ से युक्त हो जाता है । अगर ऐसा माना जाता है कि ईश्वर अपने एक अंग में सर्वातिशायी है और अनेक श्रेष्ठ गुणों से युक्त है और दूसरे अंश में जगत के परिणाम की त्रुटियाँ से युक्त है तो जा एक अंश में इतना अशुचि है कि उसकी यह मल पूणता उसके दूसरे निमल अंश से इतनी प्रति सतुलित कैसे हो सकती है जिससे वह सब भी ईश्वर कहा जा सके ?

रामानुज, इसलिए, मानते हैं कि सारे परिवर्तन एवं परिणाम ईश्वर के देह में ही होते हैं उसके स्वरूप में नहीं । इसलिए ईश्वर, अपने स्वरूप से सबदा मल से रहित है और श्रेष्ठ गुण युक्त है जिससे जगत का दोष जो उसके शरीर से सम्बन्धित है, शेष मात्र भी नहीं स्पष्ट करता । बाह्य जगत की उपादानभूत वह वस्तु साध्य का

गुण द्रव्य नहीं है, कि तु वह केवल प्रकृति अति प्राचीन कारण तत्त्व है जिसमें अनेक गुण हैं जिनका वर्गीकरण सत्त्व, रजस् और तमस् के रूप में किया जा सकता है। यह प्रकृति अपने सूक्ष्म रूप में, ईश्वर का शरीर है और ईश्वर द्वारा समस्त परिणामों की आरंभ गतिशील होती है। जब वह प्रकृति का परिणामों से राजा है और उसकी गति का निरास करता है, तब प्रलय हाता है तब भगवान् प्रकृति को उसकी सूक्ष्मावस्था में, देह रूप से धारण करता हुआ कारणावस्था में रहता है। प्रकृति, ईश्वर का देह और प्रकार भी है। जब वह यत्तावस्था में होती है तब सृष्टि रचना हाती है। प्रकृति तन्मात्र, अहंकार इत्यादि के रूप में परिणत होती है, तो भी ये भगवान् के देह के सूक्ष्म तत्त्व हैं तन्मात्र इत्यादि को उत्पन्न करने में जिन परिणामों में से प्रकृति गुजरती हैं वे गुणों के मिश्रण से नहीं होता जैसाकि साध्य में माना गया है कि तु वह प्रकृति का उन अवस्था में से गुजर जाना है। प्रत्येक अवस्था में प्रकृति का विशेष गुण रहता है जिसमें से वह भागे बहती है। गुण का अर्थ यहाँ सामान्य अर्थ में समझा जाने वाला गुण का बोधक है और ऐसा माना गया है कि ईश्वर द्वारा गतिशील होती हुई, प्रकृति नवीन गुण धारण करती है। जगत की वर्तमान अवस्था भी प्रकृति की एक विशेष अवस्था बताती है जिसमें उसने यह लक्षण प्राप्त किए हैं जो हम अपने जगत में देखते हैं।

हमने पहले देखा है कि यामुन ईश्वर को याग दर्शन की तरह अनुमित करते हैं। कि तु रामानुज कहते हैं कि जितना इसके पक्ष में कहा जा सकता है उतना ही विपक्ष में भी कहा जा सकता है। इस प्रकार वे कहते हैं कि, अगर यह मान भी लिया जाए कि पवन इत्यादि काय हैं तो भी यह नहीं कहा जा सकता कि वे किसी एक व्यक्ति ने बनाए हैं क्योंकि सारे घटे उसी एक मनुष्य ने नहीं बनाए हैं। ईश्वर का भी निषेध साध्य मतानुसार किया जा सकता है और यह माना जा सकता है कि कर्मानुसार, गुणों के संयोग से यह जगत् उत्पन्न हुआ है। इस प्रकार ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष और विपक्ष दोनों में कहा जा सकता है। रामानुज यह मानते हैं कि ईश्वर अनुमान द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता। उसे शास्त्रों के आधार पर ही मानना पड़ेगा।^१ 'याग और याग ने तदुपरात, ईश्वर को केवल निमित्त कारण ही माना है कि तु रामानुज की दृष्टि में ईश्वर सब देव और बाल में सब व्यापक है। ईश्वर के सब व्यापकत्व का यह अर्थ नहीं है कि उसकी सत्ता ही केवल सब एक ही सत्ता है या यह जगत् की सत्ता से एक रस है अमिश्र है और अर्थ सब कुछ मिथ्या है। इसका अर्थ जैसाकि सुदर्शनाचार्य ने रामानुज माध्य सूत्र २ पर (अपनी श्रुत प्रकाशिका में टीका में कहा है) कि वह किसी भी प्रकार की देव की पर्यादा से बधा

^१ देखो रामानुज माध्य, सू० ३।

नहीं है। वरद और नारायण और बैकटनाथ भी, सब व्यापकता का भग्न इश्वर के श्रेष्ठ गुणों में मर्यादा या प्रतिबन्ध का अभाव है ऐसा मानने में एक मत है (इन्द्र गुणक इति परिच्छेद रहित)।^१ इश्वर के देह के सिवाय भय कुछ नहीं है, इसलिए देह दृष्टि से भी वह जगत में सब व्यापक माना जा सकता है। इस प्रकार इश्वर केवल निमित्त कारण ही नहीं है किन्तु उपादान कारण भी है। बैकट कुछ विस्तार से यह सिद्ध करते हैं कि सर्वोत्तम इश्वर नारायण और उसकी शक्ति सक्ष्मी है जो जड़ और जीव की अधिष्ठात्री है। इश्वर का अपना मनस है और उसकी नित्य इन्द्रिया को प्रकट होने के लिए किसी देह या भग्न की आवश्यकता नहीं होती। बैकट भगवान् वासुदेव की अभिव्यक्ति के तीन प्रकार का वर्णन करते हैं सकलण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध नामक इस पञ्चरात्र के व्यूह सिद्धांत का लोकाचाय के तत्त्वत्रय पर बरबरा आप्य में संक्षिप्त विवरण मिलता है। सकलण प्रद्युम्न और अनिरुद्ध ये तीन, वासुदेव के तीन भिन्न रूप बड़े गए हैं। जिनके द्वारा वे जीव, मनस् और बाह्य जगत का नियंत्रण करते हैं। जिस त्रिया के प्रकार से जीव, सृष्टि उत्पत्ति के धारम्भ में प्रकृति से पृथक् किए जाते हैं, वह इश्वर के सकलण रूप से सम्बन्ध रखता है, जब यह पृथक्करण की पूर्ण क्रिया अनुपपन्न पर मन रूप से विकास एवं ग्रासन करती है और उन्हें अन्त में श्रेय और पुण्य माग पर ले जाती है तब वह इश्वर के प्रद्युम्न रूप से सम्बन्ध रखती है। अनिरुद्ध भाव प्रधान वह रूप है जिससे बाह्य जगत् उत्पन्न होता है और नियंत्रण में रखा जाता है और जिससे हमारे सद् ज्ञान प्राप्त करने के प्रयत्न सम्पन्न पूरे उतरते हैं। ये रूप भिन्न भिन्न इश्वर नहीं हैं, किन्तु भगवान् के भिन्न-यापार है या काय की दृष्टि से भगवान् की ऐसी कल्पना की गई है। इश्वर का सम्पूर्ण अस्तित्व हर जगह है। वह और उसके रूप एक रस हैं। वे ही वासुदेव की शक्ति की अभिव्यक्तियाँ हैं। इसलिए इन्हें विभक्त कहा गया है। उनकी शक्तियों की ऐसी अभिव्यक्ति महान् धार्मिक पुरुषों में भी पाई जाती है जैसे कि व्यास भजुन इत्यादि। लोकाचाय भागे इश्वर का वर्णन करते हुए कहते हैं कि इश्वर अपने स्वरूप से केवल सब जगत् ही नहीं है किन्तु यह सब जगत् सम्पूर्ण और निगूढ से जुड़ी हुई है। उसके ज्ञान और शक्ति में परिवर्तन नहीं होता न उनकी तुलना की जा सकती है क्योंकि वे सबदा सर्वोच्च और अचिन्त्य हैं। वह हम सबों को कम करने की प्रेरणा देता है और कर्मानुसार इच्छापूर्ति करता है। जो अज्ञानों हैं उन्हें ज्ञान देता है, जो शक्तिहीन हैं उन्हें शक्ति देता है अपराधियों का क्षमा, दुष्टों को दया, दुष्टों को मलाद, कुटिल को सरलता और जो हृदय से दूर हैं उन्हें मन्दयता देता है। जो उनसे जुदा नहीं रहना चाहते उनसे वह जुग रह नहीं सक्त, और जो उनका दर्शन करना चाहते हैं वह उनके निकट आ जाता है। जब वह दुखी

^१ देखो 'याम सिद्धाज्जन बैकटनाथ कृत ।

मनुष्यों को देखता है तो उन पर दया करता है और सहायता देता है। इस प्रकार उसके गुण दूसरा के लिए हैं, अपने लिए नहीं। उसका प्रेम हमारे लिए माता जैसा है प्रेम से प्रेरित होकर वह हमारे दोषों को नहीं देखता और हम श्रेय मार्ग में सहायता करता है। उसने यह जगत् अपने में ही उत्पन्न किया है, अपनी कोई इच्छापूर्ति के लिए नहीं, लीला के लिए किया है। सृष्टि उत्पत्ति में, वस ही उसे नियंत्रण करने और प्रलय करने में यही लीला सबको धारण करती है और प्रकट करती है। प्रलय भी उसकी लीला है उसे जगत् की उत्पत्ति है। यह सब उसी में और उसी में से उत्पन्न हुआ है।

रामानुज और वैकटनाथ के अनुसार जीव का त्रिगुणसिद्धान्त-सिद्धान्त

यामुन के अथ दशना के मुकाबले में जीव की पृथक् और स्वच्छतः मय सत्ता का प्रतिपादन किया है। इसका विवरण हमने उनके जीव विषयक सिद्धान्त का उल्लेख करते विस्तार से किया है। जीव अणु रूप है जिसका यामुन ने कहा है। विष्णु मिश्र और वैकटनाथ ने यह माना है कि जीव की व्यावहारिक स्थिति में उसका ज्ञान विस्तार पाता है और सकुचित होता है। मुक्तावस्था में वह विकास की परमावस्था पर पहुँचता है जब वह समस्त जगत् पर व्याप्त हो जाता है। विशाल और सकुचित होना कर्मों के कारण से है जो अविद्या भी कहलाती है।

रामानुज वेदांतदीप' ग्रंथ में जीव के अणु रूप होने से शरीर के एक भाग में रहते हुए भी ज्ञान की शरीर के भिन्न भागों में उत्पत्ति समझाने के लिए, दीपक की रश्मि की उपमा देते हैं। जीव देह के एक भाग में ही रहता है और अपना प्रकाश शरीर के सारे भागों पर फैलाता है जिसकी एक दीपक। रामानुज कहते हैं कि ईश्वर जीवों को अपनी इच्छानुसार कम करने की अनुमति देता है। जीवों की इच्छा को ईश्वर की सम्मति बिना गति मिलना अशक्य है। स्वच्छतः युक्त जीव अपनी स्वैच्छानुसार कम करना चाहते हैं इसमें भगवान् अवरोध नहीं करते। ईश्वर सबदा जीवों को कम करने देते हैं अर्थात् अपनी इच्छानुसार अंगों को हिलाने देते हैं, यह एक प्रकार का प्रसंगागत कारणवाद है जिसके अनुसार मैं अपने प्रत्येक कर्मों के करने में ईश्वर के सत्त्व पर आश्रित हूँ। मैं अपने अंग हिला सकता हूँ क्योंकि वह ऐसा चाहता है। ईश्वर हमारे समस्त कार्यों का आश्रय है इस सामान्य नियम के प्रत्यावा उसके अनुग्रह और भ्रूपा के कुछ अपवाद हैं जो उससे विशेष प्रकार से सम्बन्धित हैं उनके प्रति भगवान् अधिक अनुग्रह दिखाते हैं और वह अपनी कृपा द्वारा उनमें ऐसी इच्छा उत्पन्न करते हैं कि जिससे वे उन्हें योग्य काम द्वारा उसे पा सकें। जो उनसे विरुद्ध हैं उनमें वह ऐसी इच्छा उत्पन्न करते हैं कि वे उनसे और दूर हो

जाते हैं।^१ ईश्वर हम सब में अंतर्गामी रूप से स्थित है। उस अंतर्गामी रूप का प्रतिनिधि हमारा जीव है। यह जीव अपनी इच्छा ज्ञान और प्रयत्ना में स्वतंत्र है।^२ यह ज्ञान, इच्छा इत्यादि की स्वतंत्रता ईश्वर ने हम सभी को दी है और वह इस भौतिक जगत् में न्यायाधीश की इस तरह व्यवस्था करता है कि वे हमारी इच्छानुसार हों। इस प्रकार वह हमें स्वातंत्र्य ही नहीं देता किन्तु उह बाह्य जगत् में फलीभूत होने के लिए सहायता भी करता है और अंत में अर्द्धे बुरे कर्मानुसार पाप पुण्य भी देता है।^३ इस प्रकार ईश्वर का आधिपत्य हमारी इच्छा का लूट नहीं लेता। उसका अनुग्रह और अप्रसन्नता भी मनुष्य की ईश्वर के सम्पर्क में आने की तीव्र इच्छा की पूर्ति के लिए ही है। उसकी अप्रसन्नता उसके पापी को उसकी इच्छा की पूर्ति करता हुआ उसे अपने से दूर सासारिक सुखों की ओर ले जाती है। बहुधा आत्मा चेतन या ज्ञानमय कही जाती है क्योंकि वह चेतन की तरह स्वयं प्रकाश है।^४ वह इंद्रिया के सम्पर्क द्वारा सभी पदार्थों को प्रकट करती है। समस्त जीव, फिर भी ईश्वर में ही आश्रित हैं। रामानुज ने जीवों को केवल ईश्वर की देह माना है किन्तु बरबर और लाकाचाय इससे आगे ऐसा मानते हैं कि जिस प्रकार बाह्य पदार्थ जीव के लिए अस्तित्व रखते हैं। जिस प्रकार भोग्य पदार्थ जीव के लिए हैं उसी प्रकार ईश्वर और जीव में शेष और शेषी सम्बन्ध है। ईश्वर शेष है और जीव ईश्वर के नियन्त्रण तथा आचार का विषय शेषी है।

जीव यद्यपि स्वरूपतः निमल और शुद्ध है किन्तु अज्ञान से तथा अचित् के सम्पर्क से सासारिक इच्छाओं से सम्बन्धित हो जाता है। अविद्या का अर्थ ज्ञानाभाव है, लक्षणा का मिथ्या आराधण मिथ्या ज्ञान इत्यादि हैं, यह अविद्या, जो अनन्त सासारिक इच्छाओं तथा अपवित्र प्रवृत्तियों का कारण है वह जीव के अचित् सयोग से है जब यह सयोग छूट जाता है तब जीव अविद्या से छूट जाता है और मुक्त हो जाता है।^५

जब वह अर्द्धे गुरु के पास से शास्त्रों का सूक्ष्म ज्ञान प्राप्त कर प्रतिदिन, आत्म संयम तप, पवित्रता, क्षमा सरलता, दान अहिंसा आदि का अभ्यास करता है और नित्य और नैमित्तिक कर्मों का पातन करता है और निषेध कर्मों का त्याग करता है और तत्पश्चान् भगवान् में शरणागति लेता है, उसकी स्तुति

^१ देखो तत्त्वत्रय पर बरबर टीका।

^२ देखो रामानुज भाष्य २३, ४०, ४१।

^३ देखो, रामानुज भाष्य ६३, ४०, ४१।

^४ देखो, रामानुज भाष्य २, ३, २६, ३०।

^५ तत्त्वत्रय पर बरबर की टीका चित् प्रकरण।

करता है, निरंतर उनका ही चिंतन करता है, उनकी पूजा करता है, नाम जप करता है उनकी महानता और दयालुता का श्रवण करता है, उसके ही बारे में सोचता है, भक्ति करता है, तब रामानुज, अपने वेदाथ सग्रह में कहते हैं कि ईश्वर जीव को ससार से मुक्त कर देता है उसका भ्रमन नष्ट हो जाता है। उसे मुक्त कर मनुष्य को साधारण नित्य और नभित्तिक कम पालन करना पड़ता है उसे सद्गुण का भी पालन करना चाहिए और शास्त्रों से सच्चा ज्ञान भी प्राप्त करना आवश्यक है। जब वह इस प्रकार अपने को योग्य बनाता है तब ही वह भक्त में भगवान् की भक्ति और उसमें शरणागति द्वारा ससार बन्धन से मुक्त हो जाता है। रामानुज के अनुसार भक्ति भगवान् का सत्त चिंतन है। इसके बिना कुछ ज्ञान, मुक्ति नहीं दिला सकती। भक्ति का विशेष लक्षण यह है कि इससे मनुष्य अपने प्रियजन के लिए कम करने के सिवाय अन्य सभी से विरक्त हो जाता है। भक्त में, रामानुज के अनुसार भक्ति भाव नहीं है किन्तु वह एक विशेष प्रकार का ज्ञान है (ज्ञान विशेष) जो हमें सबसे प्रिय ईश्वर है, के लिए जो नहीं करना है उसे व्यक्त करता रहता है।^१

बेंकटनाथ कहते हैं कि कर्मों का पालन मनुष्य को सच्चे ज्ञान की जिज्ञासा के लिए अधिकारी बनाता है और सच्चे ज्ञान की प्राप्ति उसे भक्ति के योग्य बनाती है। जब मनुष्य सच्चे ज्ञान का अधिकारी हो जाता है तब वह कर्मों को त्याग सकता है। बेंकटनाथ के अनुसार भक्ति, पूज्य में प्रीति है केवल ज्ञान नहीं है। सामुज्य मुक्ति इसी से होती है। सामुज्य की स्थिति में जीव ईश्वर की सत्ता इत्यादि गुणों का ग्रहण करता है। जीव भगवान् से पूणत सहयोग नहीं कर सकता और सृष्टि रचना, उसका नियंत्रण तथा मुक्ति देना ये सब गुण ईश्वर में ही रहते हैं। जीव भगवान् के ज्ञान और ज्ञान द का ही सहयोग उठा सकते हैं और उसी की तरह सत्ता और ज्ञान-दमय हो सकते हैं। इस मुक्तावस्था में मनुष्य भगवान् की निरय और भसीम ज्ञान-दपूण दासता में रहता है। भगवान् की दासता लेशमात्र भी दुःख मय नहीं है जैसेकि मय प्रकार की दासता होती है। जब मनुष्य अपने दप को त्याग देता है और अपनी सारी स्वतंत्रता उसकी सेवा में लय कर देता है और अपने को भगवान् का दास मान लेता है जिसका एव ही काम उसकी सेवा करना है यही ज्ञान-द की, सुख की उज्ज्वल स्थिति है। बेंकटनाथ, फिर इस वक्षणीय मुक्तावस्था का जिसमें भगवान् को सर्वश्रेष्ठ माना है और उससे जनित ज्ञान-द भोग को जाना है, दूसरी कवल्यावस्था से पृथक् करते हैं जिसमें मनुष्य अपने को ब्रह्म समझता है और कवल्प प्राप्त करता है। इस कवल्यावस्था में भी अविद्या और ससार से सम्बन्ध नष्ट हो जाता है और मनुष्य एकता को प्राप्त होता है, किन्तु यह वाछनीय अवस्था नहीं है क्योंकि इसमें वह भसीम ज्ञान-द नहीं है जो वक्षणीय मुक्ति में है। रामानुज मुक्ता-

वस्था के विषय में कहते हैं कि यह वह स्थिति है जो मनुष्य, अविद्या रहित होकर प्राप्त करता है और उसे परमात्मा और उसके साथ अपने सम्बन्ध का सहज ज्ञान होता है। वे इस अवस्था को उस मुक्ति से विवर्तित करते हैं जिसमें मनुष्य कम रहित होकर अपने आप में यह अनुभव करता है कि वह ही ईश्वर के गुणों का अवरोधक है। वह कैवल्य या अपने आपको ब्रह्म अनुभव करना, निम्न कोटि की मुक्ति है। यहाँ पर यह कहना अप्रासंगिक नहीं होगा कि वैकटनाथ ने भक्ति और मुक्ति मानवी ध्येय को क्रमशः आनन्द भाव और भगवत् शरण कहत हुए भक्ति और मुक्ति को उच्चतम भावस्तर पर पहुँचाया है।

अचित् या अतिप्राचीन द्रव्य, प्रकृति और उमकें विकार

वैकटनाथ, अचित् जड़ के स्वभाव का वर्णन करते हुए "याय वैशेषिक" के परमाणुवाद का खण्डन करने का प्रयत्न करते हैं। जड़ वस्तु का छोटे से छोटा कण वह है जो छेद में से जाती हुई सूय रश्मि में दीलता है। इससे भी सूक्ष्म पदार्थ द्रव्य की कल्पना अनुभव सिद्ध नहीं है क्योंकि वे दृष्टि गोचर नहीं होते। उनकी तुलना पुष्प की मृष्ट रज से भी नहीं की जा सकती जो हवा के साथ उड़कर सुगंध फैलाती है, क्योंकि इन अणुओं में गंध का गुण है जबकि अणु सूक्ष्म हैं और उनमें कोई भी गोचर गुण नहीं होता। अनुमान में भी ये सिद्ध नहीं किए जा सकते। क्योंकि अगर हम यह मानें कि इन्हें विभाजन करते हुए उस अवस्था पर पहुँचें कि जहाँ वे आगे विभाजित नहीं किए जा सकते और उन्हें परमाणु कहें तो यह भी असंभव है, क्योंकि "याय वैशेषिक" के परमाणु सबसे छोटे अणु ही नहीं हैं किन्तु उनका विशेष प्रकार का एक गुण है जो पारिमाण्डल्य परिमाण कहा जाता है और इसे अनुमान करने को हमारे पास कोई भी आधार नहीं है। अगर लघुत्व ही लक्षण है तो हमें असंख्य पर ही रुक जाना चाहिए (सूय रश्मि में दीलता अणु)। इसके उपरान्त परमाणुवाद के विरोध में और भी आपत्तियाँ हैं। जैसा गङ्गाचाय में प्रतिपादन किया है कि परमाणु जो अखण्ड हैं वे दूसरे परमाणु के संयोग में नहीं भा सकते और न कोई पूरी इकाई बना सकते हैं या परमाणु का पारिमाण्डल्य परिमाण द्व्यणुक में दूसरा नवीन परिमाण नहीं उत्पन्न कर सकता या द्व्यणुक असंख्य में मिश्र प्रकार का परिमाण नहीं उत्पन्न कर सकता। यह संसार असंख्य के संयोग से उत्पन्न होता है यह नहीं स्वीकारा जा सकता। सत्व, रजस और तमोगुणात्मक प्रकृति को ही एक मूल द्रव्य मानना पड़ेगा। अहंकार की अभिव्यक्ति के पहले और उसके बाद की स्थिति (साम्यावस्था, जिसमें कोई विकार पैदा नहीं होता) महत् कहलाती है। महत् के बाद और इन्द्रिया के उत्पन्न होने के पहले की स्थिति अहंकार कहलाती है। महत् और अहंकार बुद्धि या अहं की आत्मगत अवस्था नहीं है

करता है, निरंतर उनका ही चिन्तन करता है, उनकी पूजा करता है, नाम जप करता है उनकी महानता और दयालुता का श्रवण करता है, उसके ही बारे में बोलता है भक्ति करता है तब रामानुज, अपने वेदाय सग्रह में कहते हैं कि ईश्वर जीव को ससार से मुक्त कर देता है उसका भ्रमन नष्ट हो जाता है। उसे मुक्त कर मनुष्य को साधारण नित्य और नैमित्तिक कम पालन करना पड़ता है उसे सद्गुण का भी पालन करना चाहिए और शास्त्रों से सच्चा ज्ञान भी प्राप्त करना आवश्यक है। जब वह इस प्रकार अपने को योग्य बनाता है तब ही वह अन्त में भगवान् की भक्ति और उसमें धारणागति द्वारा ससार बन्धन से मुक्त हो जाता है। रामानुज के अनुसार भक्ति भगवान् का सत् चिन्तन है। इसके बिना गुढ़ ज्ञान मुक्ति नहीं दिला सकता। भक्ति का विशेष लक्षण यह है कि इससे मनुष्य, अपने प्रियजन के लिए कम करने के सिवाय अन्य सभी से विरक्त हो जाता है। अन्त में, रामानुज के अनुसार भक्ति भाव नहीं है किन्तु वह एक विशेष प्रकार का ज्ञान है (ज्ञान विशेष) जो हमें सबसे प्रिय ईश्वर है, के लिए जो नहीं करना है उसे व्यक्त करता रहता है।^१

वेंकटनाथ कहते हैं कि कर्मों का पालन मनुष्य का सच्चे ज्ञान की जिज्ञासा के लिए अधिकारी बनाता है और सच्चे ज्ञान की प्राप्ति उसे भक्ति के योग्य बनाती है। जब मनुष्य सच्चे ज्ञान का अधिकारी हो जाता है तब वह कर्मों को त्याग सकता है। वेंकटनाथ के अनुसार भक्ति पूज्य में प्रीति है केवल ज्ञान नहीं है। सामुज्य मुक्ति इसी से होती है। सामुज्य की स्थिति में जीव ईश्वर की सवज्ञता इत्यादि गुणों का ग्रहण करता है। जीव भगवान् से पूणत सहयोग नहीं कर सकता और सृष्टि रचना, उसका नियन्त्रण तथा मुक्ति देना ये सब गुण ईश्वर में ही रहते हैं। जीव भगवान् के ज्ञान और आनन्द का ही सहयोग उठा सकते हैं और उसी की तरह सवज्ञ और आनन्द भोग हो सकते हैं। इस मुक्तावस्था में मनुष्य भगवान् की निरर्थ और असीम आनन्दपूर्ण दासता में रहता है। भगवान् की दासता लेशमात्र भी दुःख भय नहीं है जैसे कि अन्य प्रकार की दासता होती है। जब मनुष्य अपने दप को त्याग देता है और अपनी सारी स्वतन्त्रता उसकी सेवा में लय कर देता है और अपने को भगवान् का दास मान लेता है जिसका एक ही काम उसकी सेवा करना है यही आनन्द की सुख की उज्ज्वल स्थिति है। वेंकटनाथ, फिर, इस वक्ष्यणीय मुक्तावस्था को जिसमें भगवान् को सर्वश्रेष्ठ माना है और उससे अनित आनन्द भोग का जाना है, दूसरी कैवल्यवस्था से पृथक् करते हैं जिसमें मनुष्य अपने को ब्रह्म समझता है और कैवल्य प्राप्त करता है। इस कैवल्यवस्था में भी अविद्या और ससार से सम्बन्ध नष्ट हो जाता है और मनुष्य एकता को प्राप्त होता है, किन्तु यह वाच्छनीय अवस्था नहीं है क्योंकि इसमें वह असीम आनन्द नहीं है जो वक्ष्यणीय मुक्ति में है। रामानुज मुक्ता-

वस्था के विषय में कहते हैं कि यह वह स्थिति है जो मनुष्य, प्रविष्टा रहित होकर प्राप्त करता है और उसे परमात्मा और उसके साथ अपने सम्बन्ध का सहज ज्ञान होता है। वे इस अवस्था को उस मुक्ति से विविक्त करते हैं जिसमें मनुष्य कम रहित होकर अपने आप में यह अनुभव करता है कि वह ही ईश्वर के गुण का अवरोधक है। वह कल्प या अपने आपको अज्ञ अनुभव करना, निम्न कोटि की मुक्ति है। यहाँ पर यह कहना अप्रासंगिक नहीं होगा कि बैकटनाथ ने भक्ति और मुक्ति मानवी ध्येय का प्रथम आनन्द भाव और भगवत् गुरु कहते हुए भक्ति और मुक्ति को उच्चतम भावस्तर पर पहुँचाया है।

अचित् या अतिप्राचीन द्रव्य, प्रकृति और उसके विकास

बैकटनाथ, अचित् जड़ के स्वभाव का वर्णन करते हुए 'यय वैशेषिक के परमाणुवाद का खण्डन करने का प्रयत्न करते हैं। जड़ वस्तु का छोटे से छोटा कण वह है जो छेद में से जाती हुई सूर्य रश्मि में दीखता है। इससे भी सूक्ष्म पदार्थ द्रव्य की कल्पना अनुभव सिद्ध नहीं है क्योंकि वे दृष्टि गोचर नहीं होते। उनकी तुलना पुष्प की मट्ट रज से भी नहीं की जा सकती जो हवा के साथ उड़कर सुगंध फैलाती है, क्योंकि इन अणुओं में गन्ध का गुण है जबकि अणु सूक्ष्म हैं और उनमें कोई भी गोचर गुण नहीं होता। अनुमान से भी ये सिद्ध नहीं किए जा सकते। क्योंकि अगर हम यह मानें कि इन्हें विभाजन करते हुए उस अवस्था पर पहुँचें कि जहाँ वे आगे विभाजित नहीं किए जा सकते और उन्हें परमाणु कहें तो यह भी अशक्य है, क्योंकि 'यय वैशेषिक के परमाणु सबसे छोटे अणु ही नहीं हैं किन्तु उनका विशेष प्रकार का एक गुण है जो परिमाण्डल्य परिमाण कहा जाता है और इसे अनुमान करने को हमारे पास कोई भी आधार नहीं है। अगर लघुत्व ही सत्य है तो हम असरेणु पर ही रुक जाना चाहिए (सूर्य रश्मि में दीखता अणु)। इसके उपरान्त परमाणुवाद के विरोध में और भी आपत्तियाँ हैं। जैसा गङ्गाचाय ने प्रतिपादन किया है कि परमाणु जो भ्रष्ट हैं वे दूसरे परमाणु के सहाय में नहीं आ सकते और न कोई पूरी इकाई बना सकते हैं या परमाणु का परिमाण्डल्य परिमाण द्रव्य में दूसरा नवीन परिमाण नहीं उत्पन्न कर सकता या द्रव्य अणु असरेणु में मिला प्रकार का परिमाण नहीं उत्पन्न कर सकता। यह सत्ता असरेणु के सहाय से उत्पन्न होता है यह नहीं स्वीकारा जा सकता। सत्व, रजस और तमागुणात्मक प्रकृति को ही एक मूल द्रव्य मानना पड़ेगा। अहकार की अभिव्यक्ति ने पहले और उसके बाद की स्थिति (साम्यावस्था, जिसमें कोई विकार पैदा नहीं होता) महत् कहलाती है। महत् के बाद और इन्द्रिया ने उत्पन्न होने के पहले की स्थिति अहकार कहलाती है। महत् और अहकार बुद्धि या अह की आत्मगत अवस्था नहीं है

जैसा कि कुछ सांख्यवादी साबित हैं कि तु व प्रकृति की—मूल द्रव्य की जगद्विपयक अवस्थाएँ हैं। अहंकार तीन प्रकार के हैं सात्त्विक राजसिक और तामसिक। इंद्रिया भूतो का परिणाम नहीं है जैसा कि ब्रह्मसिद्धि समझता है कि तु वे धर्म, नाक इत्यादि के सम्यक् से ज्ञानात्मक व्यापार हैं। मनस की अवस्थाएँ सकल्प, कल्पना इत्यादि भिन्न नामों से कही गई हैं। लावाचयन प्रकृति तीन प्रकार की बताई है (१) जिसमें शुद्ध सत्त्व गुण है जो ईश्वर के धाम का द्रव्य बनना है (२) दूसरा जिसमें सत्त्व, रजस तमस गुण हैं जो हमारे सामान्य जगत का बनाती है। यह ईश्वर का ब्रीडा स्थान है। यह प्रकृति कहलाती है क्योंकि समस्त परिणाम यहाँ होते हैं। इसे अविद्या भी कहते हैं क्योंकि वह सत्य ज्ञान की विरोधिनी है और माया भी कहलाती है क्योंकि समस्त नानात्व को उत्पन्न करती है। जैसा कि हमने पहले कहा है प्रकृति के गुण उसके गुण हैं। सात्त्विक मतवादी जैसा सोचते हैं वैसा ये तत्व नहीं हैं। प्रकृति में विरोधी गुणों के आविर्भाव से जगत उत्पन्न होता है। तन्मात्र भूत की वह स्थिति है जिसमें विरोध गुण प्रकट नहीं हुए हैं। तन्मात्रा की उत्पत्ति का क्रम किसी ने इस प्रकार बताया है पहले भूतान्तरि फिर उसमें से तन्मात्र, उसमें से आकाश, पुनः आकाश से स्पष्ट तन्मात्र और उसमें से वायु वायु से रूप तन्मात्र और उसमें से तेज (प्रकाश और उष्णता), तेजस में से रस तन्मात्र और फिर घण, घण में से गन्ध तन्मात्र और उसमें से पृथ्वी। भूत की उत्पत्ति के अग्रिम तन्मात्र का भी वर्णन है कि तु हम उन्हें यहाँ नहीं देखें क्योंकि उनका विशेष महत्त्व नहीं है। बरबर कहते हैं कि काल सत्त्व गुण रहित प्रकृति है, कि तु वेदनाय काल का ईश्वर के स्वरूप में उनकी एक विशेष प्रकार की अभिव्यक्ति के रूप में मानते हैं। दिक् आकाश से भिन्न तत्व नहीं है जो पदार्थों का गति का अवकाश देता है। आकाश केवल खालीपन या शून्यता नहीं है कि तु वह भाव पदार्थ है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रकृति का निगुणात्मक अनिर्दिष्ट अवस्थाकृत द्रव्य अनेकानवस्थाओं को अतिव्रमाण करता हुआ अतः इस जगत के रूप में प्रकट होता है जो मनुष्य के अदृष्ट और अच्छे बुरे कर्मानुसार सुख दुःख उत्पन्न करता है। अदृष्ट की शक्ति कोई पृथक् तत्व नहीं है कि तु ईश्वर का अनुग्रह या अप्रसन्नता है जो मनुष्य के अच्छे बुरे कर्मानुसार काय करता है।

बीसवीं अध्याय

रामानुज सम्प्रदाय का दर्शन

निर्गुण या सगुण सत्ता पर रामानुज और शंकर के मत

शंकर कहते हैं कि ब्रह्मन् चिन्मात्र है सबका अरूप है और अतिम सत्ता (परमाय) है, नाता और ज्ञेय भेद तथा भिन्न प्रकार के ज्ञान उस पर आरोपण मात्र है और मिथ्या हैं। उनका मतानुसार मिथ्या सत्त्व जो दाप से उत्पन्न होता है भ्रम है, जो सद् वस्तु के ज्ञान से नष्ट हो जाता है। दोष सद् वस्तु को छिपाकर भिन्नत्व प्रकट करता है। समार का भ्रम जिस दोष से उत्पन्न होता है वह अविद्या या माया है जो सत् या असत् कुछ भी नहीं कहनी जा सकती है। (सदसदम्याम् अतिवचनीयम्)। यह ब्रह्म के ज्ञान द्वारा निवृत्त हो जाती है। यह सच है कि हम व्यवहार दृष्टि में भिन्नत्व और नानात्व का अनुभव करते हैं किन्तु यह दापपूर्ण है क्योंकि अदोषपूर्ण शास्त्र एक ही ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं और यद्यपि वेदों में अय स्यात् पर हमें शास्त्रोक्त धर्मपालन करने का आदेश किया है जो नानात्व के अस्तित्व का समर्थन करते हैं तो भी शास्त्र के वह अर्थ जो एक ही ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं, अधिक महत्वपूर्ण एवं प्रामाणिक हैं, क्योंकि वे अतिम-परम सत्ता के बारे में कहते हैं जबकि अय वेदों के आदेश भ्रमपूर्ण जगत् के बारे में ही प्रमाण है या उसी सामान्य तक प्रमाण है जहाँ तक अतिम सत्ता को नहीं जाना गया है। पुनः वेद, ब्रह्म को सत्य, ज्ञानमय और अनन्त कहते हैं ये ब्रह्म का गुण नहीं है ये एक ही अर्थ का बोध कराते हैं और उसी अर्थानुसार निर्गुण ब्रह्म का लक्ष्य करते हैं।

रामानुज उपरोक्त वाद का खण्डन करते हुए, शंकर के इस मत को पहले लेते हैं कि ब्रह्म निर्विण्ण है। वे कहते हैं कि जो सत्ता को निर्गुण बताते हैं उनके पास इसे सिद्ध करने के लिए कोई साधन नहीं है। क्योंकि सारे प्रमाण गुणों की मायता पर ही आश्रित हैं। यह निर्गुणत्व, प्रत्यक्ष अनुभव का विषय नहीं हो सकता जैसा कि वे मानते हैं क्योंकि अनुभव बिना कोई गुण के आश्रय के नहीं हो सकता। अनुभव मेरा स्वयं का होने से सगुण ही होगा। अगर तुम इस प्रकार सिद्ध करने की कोशिश करो जिससे अनुभव सगुण होता हुआ भी निर्गुण है तो भी तुम किसी विशेष गुण का आश्रय लेकर ही कह सकते हो कि यह गुण दृष्टि से वह ऐसा है, और इसी प्रयत्न

जैसा कि कुछ सात्व्यवादी साचते हैं किन्तु वे प्रकृति की—मूल द्रव्य की जगद्विषयक अवस्थाएँ हैं। अहंकार तीन प्रकार के हैं सात्विक, राजसिक और तामसिक। इन्द्रियाँ भूता का परिणाम नहीं हैं जैसा कि वैशेषिक समझते हैं कि तु व आल, नाव इत्यादि के सम्बन्ध से पानात्मक व्यापार हैं। मनस की अवस्थाएँ सकल्प, कल्पना इत्यादि भिन्न नामों से कही गई हैं। सोपाचार्य ने प्रकृति तीन प्रकार की बताई है (१) जिसमें शुद्ध सत्त्व गुण है जो ईश्वर के धाम का द्रव्य बनता है (२) दूसरा जिसमें सत्त्व, रजस तमस गुण हैं जो हमारे सामान्य जगत का बनाती है। यह ईश्वर का जीवात्मा है। यह प्रकृति कहलाती है क्योंकि समस्त परिणाम यहाँ होते हैं। इसे अविद्या भी कहते हैं क्योंकि वह सत्य ज्ञान की विरोधिनी है और माया भी कहलाती है क्योंकि समस्त नामात्मक उत्पन्न करती है। जैसा कि हमने पहले कहा है प्रकृति के गुण उसके गुण हैं। सात्व्य मतवादी जैसा सोचते हैं वैसे यह तत्व नहीं है। प्रकृति में विरोधी गुणों के आविर्भाव से जगत उत्पन्न होता है। तत्मात्र भूत की वह स्थिति है जिसमें विशेष गुण प्रकट नहीं हुए हैं। तत्मात्रों की उत्पत्ति का ज्ञान किसी ने इस प्रकार बनाया है पहले भूतादि फिर उसमें सत्त्व तत्मात्र, उसमें से आकाश पुनः आकाश से रूप तत्मात्र और उसमें से वायु वायु से रूप तत्मात्र और उसमें से तेज (प्रकाश और उष्णता), तेजस में से रस तत्मात्र और फिर अप, अप में से गन्ध तत्मात्र और उसमें से पृथ्वी। भूता की उत्पत्ति के अर्थ मत्ता का भी वर्णन है किन्तु हम उन्हें यहाँ नहीं देंगे क्योंकि उनका विशेष महत्त्व नहीं है। बरबर कहते हैं कि काल सत्त्व गुण रहित प्रकृति है किन्तु बेंकटनाथ काल को ईश्वर के स्वरूप में उनकी एक विशेष प्रकार की अभिव्यक्ति के रूप में मानते हैं। दिव आकाश से भिन्न तत्त्व नहीं है जो पदार्थों का गति का अवकाश देता है। आकाश केवल खालीपन या शून्यता नहीं है किन्तु वह मात्र पदार्थ है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रकृति का त्रिगुणात्मक अनिर्दिष्ट अवयवकृत द्रव्य अनेकवस्थाओं का अतिश्रमण करता हुआ अतः इस जगत के रूप में प्रकट होता है जो मनुष्या के महत्त्व और अच्छे बुरे कर्मानुसार सुख दुःख उत्पन्न करता है। महत्त्व की शक्ति कोई पृथक् तत्त्व नहीं है किन्तु ईश्वर का अनुग्रह या अप्रसन्नता है जो मनुष्य के अच्छे बुरे कर्मानुसार कार्य करता है।

वीसवीं अध्याय

रामानुज सम्प्रदाय का दर्शन

निर्गुण या सगुण सत्ता पर रामानुज और शंकर के मत

शंकर कहते हैं कि ब्रह्मन् चिन्मात्र है सवया अरूप है और अतिम सत्ता (परमाय) है ज्ञाता और ज्ञेय, भेद तथा भिन्न प्रकार के ज्ञान उस पर आरोपण मात्र है और मिथ्या हैं। उनके मतानुसार मिथ्या तत्व जो दाप से उत्पन्न होता है भ्रम है, जो सद् वस्तु के ज्ञान से नष्ट हो जाता है। दोष सद् वस्तु को छिपाकर भिन्नत्व प्रकट करता है। ससार का भ्रम जिस दाप से उत्पन्न होता है वह अविद्या या माया है, जो सत् या असत् कुछ भी नहीं कहनी जा सकती है। (सदसदभ्याम् अनिवचनीयम्)। यह ब्रह्म के ज्ञान द्वारा निवृत्त हो जाती है। यह सच है कि हम व्यवहार दृष्टि में भिन्नत्व और नानात्व का अनुभव करते हैं किन्तु यह दापपूर्ण है क्योंकि भ्रमोपपूर्ण शास्त्र एक ही ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं और यद्यपि वेदा में अथ स्थान पर हमें शास्त्रोक्त धर्मपालन करने का आदेश किया है जो नानात्व के अस्तित्व का समर्थन करते हैं, तो भी शास्त्र के वह धर्म जो एक ही ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं, अधिक महत्वपूर्ण एवं प्रामाणिक हैं, क्योंकि ये अतिम परम सत्ता के बारे में कहते हैं जबकि अथ वेदों के आदेश भ्रमपूर्ण जगत् के बारे में ही प्रमाण हैं या उसी सीमा तक प्रमाण हैं जहां तक अतिम सत्ता को नहीं जाना गया है। पुनः वेद ब्रह्म को सत्य, नानमय और अनंत कहते हैं य ब्रह्म के गुण नहीं है ये एक ही अथ का बोध कराते हैं और उसी अभिन्न निर्गुण ब्रह्म को लक्ष्य करते हैं।

रामानुज उपरोक्त वाद का खण्डन करते हुए, शंकर के इस मत को पहले लेते हैं कि ब्रह्म निर्विण्ण है। वे कहते हैं कि जो सत्ता को निर्गुण बताता है उनके पास इस सिद्ध करने के लिए कोई साधन नहीं है। क्योंकि सारे प्रमाण गुणों की मायता पर ही आश्रित हैं। यह निर्गुणत्व, प्रत्यक्ष अनुभव का विषय नहीं हो सकता ज्ञात कि वे मानते हैं क्योंकि अनुभव बिना कोई गुण के आश्रय के नहीं हो सकता। अनुभव मेरा स्वयं का होने से सगुण ही होगा। अगर तुम इस प्रकार सिद्ध करने की काशिश करो जिससे अनुभव सगुण होता हुआ भी निर्गुण है ता भी तुम किसी विशेष गुण का आश्रय लेकर ही कह सकते हो कि यह गुण दृष्टि से वह ऐसा है, और इसी प्रयत्न

से तुम्हारा सिद्ध करना भी व्यर्थ जाता है, क्योंकि यह विरोधता एक गुण है। ज्ञान स्वयं प्रकाश्य है उसी के द्वारा जाता समस्त पदार्थों को जानना है। यह भी सिद्ध किया जा सकता है कि निद्रा या मूर्च्छा में भी अनुभव निगुण नहीं होता। जब भी यह कहा जाता है कि ब्रह्म शुद्ध चेतन्य है, अनन्त है तब अर्थ यही होता है कि ये ब्रह्म के गुण हैं यह कहना निरर्थक है कि ये कोई भी गुणों को लक्ष्य नहीं करते। शास्त्र किसी निगुण सत्ता का समर्थन नहीं कर सकते, क्योंकि शास्त्र, शास्त्र का व्यवस्थित ऋतु है और प्रत्येक क्षण पूर्ण है जिसमें प्रत्यय और उपसर्ग है, इसलिए शास्त्र ऐसी वस्तु का, अर्थ प्रकट नहीं कर सकते जा निगुण है। अगर प्रत्यक्ष को देखा जाय तो यह सम्भव है कि सविकल्प प्रत्यक्ष अनुस्यूक्त पदार्थ का ही प्रकट करता है, निर्विकल्प प्रत्यक्ष भी कुछ गुणों को अवश्य प्रकट करता है क्योंकि निर्विकल्प का अर्थ यहाँ विरोध गुणों के विषय से है ऐसा कोई भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है जो गुणों के प्रकट करने का स्वार्थ निषेध करता हो। सारे अनुभव 'यह ऐसा है' ऐसे वाक्यों में पाये जाते हैं और इस प्रकार के किसी न किसी गुण को ही प्रकट करते हैं। जब कोई वस्तु पहले प्रत्यक्ष होती है तब कुछ विरोध गुण दीखते हैं जब वह फिर प्रत्यक्ष होती है तब पहन देखे हुए गुणों की स्मृति जागृत होती है और उनकी तुलना द्वारा उन विशेष गुणों का समीकरण होता है। इसे ही हम सविकल्प प्रत्यक्ष कहते हैं, जिसमें पहले क्षण के निर्विकल्प ज्ञान से भिन्न, सामान्य या जातिगुणों की अभिव्यक्ति होती है। किन्तु इसमें यह अर्थ नहीं निकलता कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष में कोई विरोध गुणों का प्रत्यक्षीकरण नहीं होता। अनुमान प्रत्यक्ष पर ही आधारित है इसलिए प्रत्यक्ष में विशेष गुणों का ज्ञान होना आवश्यक है, इस प्रकार हमारे ज्ञान के तीन स्तर अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, गुणरहित किसी भी वस्तु को प्रकट करते हैं—ऐसा नहीं है।

साकर और उसके अनुयायियों का कहना है कि प्रत्यक्ष केवल शुद्ध सत्ता को ग्रहण करता है (सामान्य ग्राही) है किन्तु यह कभी भी सत्य नहीं हो सकता क्योंकि प्रत्यक्ष जातिगुणों से सम्बन्ध रखता है जो भेद प्रत्यय का अपेक्षी है, प्रत्यक्ष के पहले ही क्षण में वस्तु या विषय के भेद युक्त लक्षण का जिससे वह दूसरी वस्तु या विविक्त होता है ज्ञान होता है। अगर प्रत्यक्ष का सम्बन्ध केवल शुद्ध सत्ता से ही होता तो 'यह घड़ा है' यह कपड़े का टुकड़ा है आदि प्रत्यक्ष कैसे होता? और प्रत्यक्ष में यदि लक्षणों का ज्ञान नहीं होता तो फिर हमें, जब थोड़ा चाहिए, तब उसे से भिन्न क्या नहीं हो जाती? शुद्ध सत्ता के रूप में, सब एक सीधे हैं, और सत्ता ही, ऐसा कहा जाता है, प्रत्यक्ष द्वारा प्रकट होती है तो फिर स्मृति, एक से दूसरे का भेद प्रकट नहीं करेगी और एक वस्तु का ज्ञान सभी वस्तुओं के ज्ञान के लिए पर्याप्त होगा। अगर एक प्रत्यक्ष दूसरे से भिन्न है, यह मान लिया जाता है

तो यही बात या तथ्य, निर्विकल्प प्रत्यक्ष के सिद्धांत के आग्रह को नष्ट करता है। इसके अतिरिक्त इन्द्रिया, अपने योग्य गुणों का ही ग्रहण कर सकती हैं, जैसे कि श्रोत्र रंग का, कान गंध का इत्यादि, इन्द्रिया निगुणता का अवगाहन नहीं कर सकती। फिर प्राग, ऐसा कहा है कि ब्रह्मन् 'गुड सत्ता' स्वरूप है, और यही 'गुड सत्ता' का प्रत्यक्ष द्वारा अनुभव होता है तो फिर इससे यह सिद्ध हुआ कि ब्रह्मन् इन्द्रियगोचर है। अगर ऐसा है तो ब्रह्मन् अय इन्द्रियगोचर वस्तु की तरह, परिणामी और विनाशी हो जाता है, जो किसी का भी माय नहीं हो सकता। अतः इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि प्रत्यक्ष में भेद का ज्ञान होता है, शुद्ध निगुणता का नहीं।

पुनः ऐसा तर्क किया गया है क्योंकि घड़े इत्यादि का अनुभव देशकाल के साथ भिन्न भिन्न होता है, अर्थात् हम एक जगह घड़ा और दूसरी जगह बपड़े का टुकड़ा और दूसरे भण एक जगह खिलौना और दूसरी जगह छोड़ा देखते हैं, और इस प्रकार हम हर देश और काल में एक ही वस्तु का निरंतर अनुभव नहीं होता, इसलिए ये सब वस्तुएं मिथ्या हैं। परंतु ऐसा क्या होना चाहिए? इस तथ्य में यही भी विरोध अथवा असंगति नहीं है कि दो वस्तुएं एक ही स्थान पर दो अलग अलग पाल में स्थित रहती हैं अथवा दो वस्तुएं दो अलग अलग स्थानों पर एक ही समय विद्यमान रह सकती हैं। इसलिए जो कुछ हम देखते हैं वह सब मिथ्या है तथा विषय या वस्तु स्वरूपतः 'गुड सत्ता' रूप हैं। इसे सिद्ध करने के लिए हमारे पास यों तक नहीं है।

पुनः ऐसा तर्क प्रस्तुत किया गया है कि अनुभव या अपरोक्षानुभव (जो प्रत्यक्ष के अंतर्गत है) स्वयं प्रकाश है कि तु यह केवल प्रत्यक्षकर्ता के विषय में, किसी विशेष समय के, प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए ही मध्य है। कोई अनुभव जितना तत्त्व स्वयं प्रकाश नहीं है। दूसरे अनुषंग का अनुभव, मुझे कुछ भी प्रकट नहीं करता और मैं मेरा ही भूतकाल का अनुभव अभी वर्तमान में मुझे कुछ प्रकट करता है, क्योंकि मेरे भूतकाल के अनुभव के विषय में मैं केवल यही कहता हूँ 'मैं ऐसा पहले जानता था' मैं निश्चित में अभी जानता हूँ। यह भी सत्य नहीं है कि किसी भी अनुभव का फिर आगे

सकता, केवल इसलिए कि वे स्वरूपतः उससे भिन्न हैं, इसलिए नहीं कि वे किसी ज्ञान के ज्ञान का विषय हैं, अनुभव का यह लक्षण नहीं है।

पुनः ऐसा कहा जाता है कि अनुभूति या सविद् उत्पन्न नहीं की जा सकती, क्योंकि हम यह नहीं बता सकते कि उसकी सत्ता कब नहीं थी (प्रागभावाद्यभावाद उत्पत्तिनिरस्यते)। ऐसा भी कहा जाता है कि कोई भी अनुभूति या सविद् यह नहीं प्रकट कर सकती कि कौनसी स्थिति में उसका अस्तित्व नहीं था। क्योंकि कोई भी वस्तु अपनी अनुपस्थिति किस प्रकार प्रकट कर सकती है जबकि वह अपनी अनुपस्थिति में वतमान नहीं रह सकती। रामानुज गकराचार्य के इस तर्क के जवाब में कहते हैं कि ऐसा क्या आवश्यक समझा जाए कि अनुभूति केवल उसे ही प्रकट करे जो उसका तात्कालिक है? क्योंकि अगर ऐसा होता तो भूत और भविष्य के बारे में कोई भी बातचीत नहीं हो सकती। निःसंदेह प्रत्यक्ष ज्ञान में केवल समय तथा काल स्थित उसी का अनुभव होता है जिसके विषय में प्रत्यक्ष इन्द्रिया का व्यापार होता है। यह सिद्धांत वतमान के प्रत्यक्ष ज्ञान के सम्बंध में है किन्तु यह सिद्धांत सब प्रकार के ज्ञान के लिए लागू नहीं किया जा सकता। स्मृति, अनुमान, शस्त्र तथा ऋषियों की अपरोक्ष रहस्यानुभूति (योगि प्रत्यक्ष) के द्वारा भूतकालीन घटनाओं और भविष्य में होने वाली स्थितियों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त किया जाना सम्भव है। इस प्रकार के तर्क से यह अर्थ निकलता है कि 'घट' जैसे मामा य वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान काल विषेय में होता है और इसकी अनुभूति सभी समय कालादि में नहीं होती। इस प्रकार इसकी अनुभूति नहीं होने का यही अर्थ है कि ज्ञान की अनुभूति (सविद् या अनुभूति) काल से भयादित नहीं है तो वस्तु की अनुभूति भी काल द्वारा बाधित नहीं हो सकती और इस प्रकार घट इत्यादि पदार्थ भी स्वरूप से नित्य माने जाने योग्य हैं जो यथापि में सच नहीं हैं। इसी प्रकार का तर्क, अनुमान के ज्ञान के प्रकटीकरण के बारे में भी दिए जा सकते हैं। तर्क किया जा सकता है जबकि पदार्थ का स्वरूप अनुभूति स्वरूप ही होना चाहिए अतः कि वह प्रकट करती हैं तो अगर ज्ञान या अनुभूति समय से भयादित नहीं है और नित्य है तो पदार्थ भी नित्य होंगे। बिना पदार्थ या विषय के ज्ञान नहीं हो सकता। ऐसा नहीं कहा जा सकता कि निद्रा, मदमत्तावस्था और मूर्च्छा में बिना विषय के शुद्ध ज्ञान होता है। अगर शुद्ध अनुभव उस अवस्था में होता है तो जगने पर उसकी स्मृति रहनी चाहिए, क्योंकि प्रत्यक्षता एव शरीर अभाव की अवस्था को छाड़कर, सभी अनुभवों की स्मृति रहती है। किन्तु मूर्च्छा या निद्रा का क्या अनुभव है उसकी किसी की स्मृति नहीं रहती इससे यह पता चलता है कि उस समय कोई शुद्ध ज्ञान प्रकट नहीं होता न उसकी सत्ता ही है। रामानुज का कहने का अर्थ यह है—और जो जाने और स्पष्ट हो जाएगा कि मूर्च्छा और निद्रा में हम आत्मा का साक्षात् अनुभव होता है और शुद्ध चित्त का

निर्विकार अनुभव नहीं होता । इस प्रकार ऐसी कोई अवस्था नहीं है जिसमें बिना विषय के शुद्ध ज्ञान का अनुभव हो । इसलिए ऐसा तक नहीं किया जा सकता कि, क्योंकि ज्ञान अपनी अनुपस्थिति या अभाव की अवस्था को प्रकट नहीं कर सकता इसलिए, वह हमेशा वर्तमान ही है और उत्पन्न नहीं किया जा सकता, जबकि प्रत्येक ज्ञान अपने विषय से नित्य सम्बन्धित है और प्रत्येक पदार्थ या विषय समय की मर्यादा में है अतः ज्ञान भी समय से मर्यादित है ।

पुनः यह तक कि ज्ञान या अनुभूति अनाद्य है (उत्पत्ति रूप नहीं है) इसलिए उसमें कोई परिणाम या भेद नहीं हो सकता, यह मित्या है । तक करने के लिए यह मान भी लिया जाय कि ज्ञान उत्पत्तिरहित है तो भी उसे आवश्यक रूप से परिणाम रहित क्या होना चाहिए ? प्रागभाव अनाद्य है किन्तु वह सात है । ठीक उसी प्रकार गुरु मतवादियों की अविद्या है जो अनाद्य मानी गई है और भेद तथा परिणाम युक्त है जिसका प्रमाण जगत्-प्राभास की उत्पत्ति है । आत्मा भी, जो अनाद्य और अनन्त है वह भी देह और इन्द्रियों से जो उसमें भिन्न है, संबंधित है, जुड़ा हुआ है । आत्मा का अविद्या से भेद युक्त ज्ञान, ज्ञान का एक विशेषप्रकार है और इसे ही (इस भेद को) ही न माना जाय तो आत्मा का अविद्या से अस्मिता मानना पड़ेगा पुनः यह कहना निरर्थक है कि शुद्ध चेतन चित् या सविद शुद्ध अनुभवरूप है क्योंकि अगर वह ऐसा है तो उसे आत्म प्रकाश, नित्य या एक कहने की भी क्या आवश्यकता है ? ये सब भिन्न गुण हैं और ये वस्तु के समुच्चय रूप का निर्दिष्ट करते हैं जिसमें ये पाए जाते हैं । यह कहना निरर्थक है कि शुद्ध चेतन त्रिगुण है, क्योंकि कम से कम उसमें निपेक्षात्मक गुण है जिसके फलस्वरूप वह भौतिक और अथवा आश्रित पदार्थों से पृथक् किया जाता है जो शुद्ध चेतन से भिन्न हैं । पुनः यदि इस शुद्ध चेतन का अस्तित्व सिद्ध किया जा चुका है तो यही इसका एक गुण होना चाहिए । परन्तु यह किसके लिए सिद्ध किया जाता है ? आत्मा जो जानता है उसी के लिए यह सिद्धि अथवा रखनी चाहिए, और इस अवस्था में विशेष लक्षण का आत्मा का अनुभव होना चाहिए । अगर ऐसा तक किया जाता है कि आत्मज्ञान और आत्मा दोनों एक ही हैं तो यह सब असम्भव सीखता है क्योंकि ज्ञान ज्ञाता से भिन्न होता है, जो किसी विषय को प्रकट करता है । ज्ञाता अपने समस्त ज्ञान व्यापार में नित्य होना चाहिए और इसी द्वारा स्मृति और प्रत्यक्ष बिना समझ में भी आ सकती है । विभिन्न वस्तुओं के सुख और दुःख के अनुभव आते और जाते हैं किन्तु ज्ञाता हर अनुभव में एक सा ही रहता है । तो फिर अनुभव और अनुभव कर्ता दोनों का तादात्म्य कैसे किया जा सकता है ? 'मैं जानता हूँ' 'मैं भी भूल गया हूँ' इसी से हम यह जानते हैं हमारा ज्ञान आता और जाता है और ये अवस्थाएँ हम से भिन्न हैं । ज्ञान या चेतन का ज्ञाता या आत्मा से तादात्म्य कैसे हो सकता है ?

ऐसा माना गया है कि आत्मा और भूह या जिसे हम 'मैं' कहते हैं य दोना भिन्न हैं। जिसे हम 'मैं' कहते हैं इसमें दो भाग हैं एन तो स्वय प्रकाश और स्वतन्त्र है जा शुद्ध चेतन है और दूसरा विषय रूप परतन्त्र प्रकाशीन जिसे हम मेरा' कहते हैं, इसमें पहला भाग ही आत्मा है, जबकि दूसरा भूह पहले से सम्बन्ध रखता हुआ भी, इससे अत्यन्त भिन्न है और पहले के सम्बन्ध द्वारा ही इसका ज्ञान होता है और प्रकट भी किया जाता है। किन्तु इसे माय नहीं किया जा सकता। 'मैं' तत्त्व अविषयी है और आत्मा है और यही मेरे अनुभवा को दूसरा से पृथक् करता है। मुक्ति में भी मैं इसी तत्त्व की मुक्ति चाहता हूँ जिसके लिए ही मैं प्रयत्न करता हूँ साधना करता हूँ। अविषयी, विषयरहित, शुद्ध चेतन के लिए मैं यह सब नहीं करता। अगर यह मैं ही नष्ट हो जाता है तो केवल शुद्ध चेतन में किसे रस मिलता है चाहे वह मुक्त हो या न हो? अगर इस 'भूह या आत्मा या 'मैं' से कोई सम्बन्ध नहीं है तो किसी भी प्रकार का ज्ञान होना असम्भव है। हम सब यह कहते हैं मैं जानता हूँ 'मैं जाता हूँ' अगर अविषयी और व्यक्तिगत तत्त्व मिथ्या, प्रतिमास मात्र है तो फिर अनुभव का प्रयोजन या महत्व क्या रहता है? यही वह भूह है जो स्वप्रकाश है और किसी अन्य से प्रकाशित होने की अपेक्षा नहीं रखता। यह दीप जैसा है जो स्वप्रकाश होकर अन्य का भी प्रकाशित करता है। यह पूरा है और इसका ज्ञानात्मक स्वभाव ही स्वप्रकाश लक्षण है इसलिए स्वप्रकाश आत्मा ही जाता है और वह केवल प्रकाशात्मकता ही है। प्रकाशयता जानना या ज्ञान का अर्थ यही है कि किसी को कुछ प्रकट हुआ और यह कहना निरर्थक ठहरता है कि आत्मा और ज्ञान एक ही हैं। पुनः ऐसा माना गया है कि आत्मा शुद्ध चेतन है क्योंकि यही शुद्ध चेतन ही केवल अजड है इसलिए चिद्रूप है। किन्तु इस अजडता का क्या अर्थ है? शंकर मतवादी कहते हैं कि यह वह तत्त्व है जिसकी सत्ता ही उसकी प्रकाशयता है जिससे वह प्रकट होने को दूसरे पर आश्रित नहीं है। इसलिए सुख दुःख इत्यादि भी स्वप्रकाश हैं। ज्ञान का वाद वनमान भी है और उसका पता भी न चले ऐसा नहीं हो सकता, किन्तु माना ऐसा गया है कि सुख-दुःख प्रकट नहीं हो सकते जहाँ तब उसका भागने वाला कोई ज्ञाता न हो। तो फिर ज्ञान के बारे में भी यही ठीक बैठता है। क्या चेतन (ज्ञान) अपने आपको अपने लिए प्रकट कर सकता है? बशर्त में नहीं ज्ञान, जाता, भूह या आत्मा को ही प्रकट होता है? जिस प्रकार हम यह कहते हैं कि 'मैं सुखी हूँ' उसी प्रकार हम कहते हैं मैं जाता हूँ। अगर अजडत्व की उपरांत वह अनुसार व्याख्या की जाती है तो इस प्रकार का अजडत्व चेतन में भी नहीं है। भूह ही मैं ही भवना अपनी सत्ता द्वारा अपने भावना प्रकट करता है इसलिए वह आत्मा ही जाना चाहिए और शुद्ध चेतन नहीं जो सुख और दुःख की तरह अपने आपको प्रकट होने के लिए स्वप्रकाशता पर आश्रित है। पुनः ऐसा कहा जाता है कि यद्यपि अनुभूति स्वयं विषय रहित है तो भी भूह यह जाता दीखती है,

जसवि चीप न रजन का जम होता है । किन्तु रामानुज आग्रह करते हैं कि ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि अगर ऐसा भ्रम होता तो लागा का यह रजत है इस प्रकार 'मैं चेतन्य हूँ' ऐसा अनुभव होता । वाई भी ऐसी भूल नहीं करता, क्योंकि हम जाना का पृथक् करते हैं और अपने का ज्ञान से मित्र अनुभव करते हैं जैसे कि 'मैं' अनुभव करता है । (यह अनुभवामि) ।

ऐसा तर्क किया गया है कि आत्मा अपरिणामी होने से ज्ञान-यापार का कारक और ज्ञाता नहीं हो सकता और इसलिए नातृ भाव केवल ब्रह्मकार का ही धर्म है जो परिणामी प्रकृति का विकार है । यह ब्रह्मकार अतः करण है और इसे ही ज्ञाता कहा जा सकता है क्योंकि ज्ञान-यापार का कारक, वस्तुनिष्ठ और साध्य गुणयुक्त है इसलिए वह आत्मा का गुण नहीं हो सकता । अगर आत्मा में ब्रह्मभावता तथा कृत्तृत्व के गुण के निश्चय की सम्भावना होती तो आत्मा देह की तरह जब और पराश्रित सत्तायुक्त हो जाता क्योंकि इस तरह वह स्वप्रकाशीन हो जाता है । रामानुज इन आलोचना के उत्तर में कहते हैं कि अगर ब्रह्मकार 'अद' का अतः करण के अर्थ में उपयोग किया जाता है तो उसमें देह के सभी कृत्तृत्व के गुण आ जाते हैं और उसे ज्ञाता भी भी नहीं कहा जा सकता । नातृत्व परिणामी गुण नहीं है (विशियात्मक), क्योंकि इसका अर्थ केवल यह होता है कि उसमें ज्ञान करने का गुण है (ज्ञान गुणाश्रय) और ज्ञान, क्योंकि नित्य आत्मा का नैसर्गिक गुण है इसलिए वह भी नित्य है । यद्यपि आत्मा ज्ञान स्वरूप है तो भी उसे प्रकाश तत्त्व, प्रकाश और रश्मि, दोनों रूप से सत्ता रखता है इसी प्रकार आत्मा भी ज्ञान या चैतन्य रूप से और गुणाश्रय रूप से सत्ता रख सकता है (मणि प्रमतीनाम् प्रमाश्रयत्वम् इव ज्ञानाश्रयत्वमपि अविच्छिन्नम्) । ज्ञान स्वरूप से अमर्यादित एवं अपरिच्छिन्न है (स्वयमपरिच्छिन्नम् एव ज्ञानम्) तो भी वह सकाव और विकास कर सकता है (सकोषविकाशाहम्) देशात्रिण आत्मा में कम के प्रभाव से वह संकुचित रूप से है (संकुचित स्वरूपम्) तो भी उसमें उत्तरात्तर विवक्षित होने की शक्ति है । व्यक्ति के सम्बन्ध में इसे या कहा जाता है कि उसमें इंद्रिया के प्रतिबन्ध के अनुसार ज्ञान 'यून' या अधिक है ।^१ इसी वजह से हम ज्ञान का उदय और ज्ञान का अतः कहते हैं । जब ज्ञान का उदय होता है तब हम उसे ज्ञाता कह सकते हैं । इस प्रकार यह मान्य होता है कि नातृ भाव या नातृत्व शक्ति आत्मा में निःसंगत नहीं है, किन्तु कम में है, इसलिए यद्यपि आत्मा स्वयं ज्ञाता है किन्तु वह चैतन्य की दृष्टि से अपरिणामी है । किन्तु यह तो भी भी स्वाकारा नहीं जा सकता कि जब ब्रह्मकार चित्त के सम्पर्क से ज्ञाता बन जाता है क्योंकि चित् स्वरूप से ज्ञाता नहीं माना जा सकता । ब्रह्मकार भी ज्ञाता

^१ श्री भाष्य, पृ० ४५ ।

नहीं है और पाता को इस दृष्टि से समझाया नहीं जा सकता । यह कहना निरर्थक है कि चित्त का प्रकाश जब अहंकार पर आनिध्य की वजह से पड़ता है क्योंकि अहंकार चित्त जब अहंकार की विस प्रकाश दे सकता है ।

निद्रा में भी आत्मा का अनुभव 'म' के रूप में रहता है क्योंकि जगत् पर हमें अनुभव होता है कि 'म' सुख पृथक् साया । इससे यह पता चलता है कि निद्रा में मैं को अपना ज्ञान रहता है और वह सुख का अनुभव करता है । यह भी मान लिया गया है कि निद्रा से पहले और निद्रा में और उसके बाद भी 'म' को निरंतरता रहती है क्योंकि 'म' को निद्रा के पहले का हास याद रहता है । हमें यह भी ज्ञान होता है कि निद्रा में मुझे किसी का ज्ञान नहीं था इस तथ्य से यह अर्थ नहीं होता कि मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं था । इसका अर्थ है कि 'मैं' को उन विषयों और पदार्थों का ज्ञान नहीं था जो उसे जागने पर होता है । 'मैं' का निद्रा में ज्ञान या इसमें लेशमात्र भी सदेह नहीं है क्योंकि शकर मतवादी भी कहें कि निद्रा में आत्मा को अपना ज्ञान का साक्षी रूप से ज्ञान है और कोई भी पाता हुए बिना साक्षी रूप से ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकता । इस प्रकार निद्रा के बाद जब कोई कहता है कि 'मैं' इतना भ्रष्ट सोया कि मैंने अपने को भी नहीं जाना यह कहने का मतलब यह नहीं होता है कि उसने अपने जाति, कुटुम्ब इत्यादि विशेष गुणों सहित नहीं जाना, जैसा कि वह जागने पर जानता है । इससे यह अर्थ नहीं निकलता है कि उसे किसी भी प्रकार का ज्ञान नहीं था । मुक्ति के बाद भी 'अहमम्' तत्त्व वाकी रहता है । क्योंकि वह आत्मा को निर्देश करता है । अगर मुक्ति में मुक्तिवस्था को जानने वाला ही कोई नहीं है, तो वह कौन है जो मुक्त हुआ है और फिर ऐसी मुक्ति का प्रयास कौन करता है ? अपने आपका प्रकट होना आत्म चेतन है और वह 'म' का जानता है उसे प्रत्यक्ष ही अनुभव करता है इसलिए मैं यह प्रत्यक्ष आत्मा का स्वरूप से निर्देश करता है जोकि अनुभव और ज्ञान करता है । किंतु अहमम् प्रत्यक्ष का जब चित्त तत्त्व या अतः करण से पृथक् करना चाहिए जो प्रकृति का एक विकार है और जो अस्मिन्मान की मिथ्या भावना है और जिसे हमेशा बुरा माना है यह बड़ा के प्रति अपमान जताता है यह अविविधगत है ।

इस सम्बन्ध में रामानुज विवाद का दूसरा प्रश्न खड़ा करते हैं जो वे अपने इस आशय को सिद्ध करने के लिए देते हैं कि ऐसी कोई सत्ता नहीं है जो नितांत निर्गुण हो । शंकराचार्य का यह कहना कि श्रुति न पर्याप्त प्रमाण दिए है जिससे हमें यह मानना पड़ता है कि सत्ता निर्गुण है और हमें इस प्रमाण का श्रेष्ठ और अकाट्य मानना चाहिए, रामानुज इसका खण्डन करते हैं । शंकर ने कहा है कि प्रत्यक्ष से श्रुति प्रमाण श्रेष्ठ है । किंतु श्रुति अनेकत्व की मायता पर खड़ी है और

जिसके बिना भाषा प्रयोग अशक्य है। इसलिए ये प्रमाण मिथ्या है। श्रुति को इसलिए श्रेष्ठ माना है कि वह यह सिद्धांत प्रतिपादन करती है कि नानात्व और भेद मिथ्या हैं और सत्ता नितान्त निगुण और भेद रहित है किंतु जबकि श्रुति का अर्थ एवं अभिव्यक्ति ही भेद पर आधारित है तो फिर श्रुति का कहना कि सत्ता प्रसार सत्य हो सकता है? पुनः जबकि वह प्रत्यक्ष की तरह नानात्व पर आधारित होने से मिथ्या है तो फिर वह प्रत्यक्ष से श्रेष्ठ कैसे माना जाएगा? जबकि श्रुति ही मिथ्या पर आधारित है तो फिर जाये श्रुतिवादी कहनी हैं वह भी मिथ्या है, यद्यपि वे प्रत्यक्ष द्वारा विरोधी प्रमाणित न भी किया गया है। अगर किसी व्यक्ति का जिसका किसी भी अर्थ मनुष्य से कुछ भी सम्पर्क नहीं है उसे नेत्र रोग हो जाए जिससे वह दूर स्थित वस्तुओं का दाहुरा दृश्यता है तो उसका आवागमन में दोष द्रष्टेक्षण भी मिथ्या ही होगा, चाहे फिर यह अनुभव, स्वयं उसके अथवा दूसरा के अनुभवों द्वारा कभी भी खण्डित हो। अतः यदि दोष है तो इस दाप द्वारा प्रसूत ज्ञान भी मिथ्या ही है। इसलिए यह तर्क किया जा सकता है कि जब ब्रह्मन् जाकि ज्ञान का विषय है, यदि अविद्या से प्रसूत है, तब वह भी मिथ्या है और जगत् भी मिथ्या है इसलिए अविद्या ही जब मिथ्या है तो, अविद्या के व्यक्त रूप शास्त्र द्वारा कहा गया ब्रह्म भी मिथ्या ही होगा और कोई भी इस प्रकार तर्क कर सकता है, क्योंकि ब्रह्म, अविद्या दूषित साधन द्वारा उत्पन्न ज्ञान का विषय है इसलिए मिथ्या है जिस प्रकार कि जगत् मिथ्या है, (ब्रह्म मिथ्याविद्यादुत्पन्न ज्ञान विषयत्वात् प्रपञ्चत्वात्)। ऐसे तर्कों की कल्पना करते हुए शकर इस प्रकार परिहार करने का प्रयत्न करते हैं मिथ्या स्वप्न भी भ्रष्टी या घुरी घटना की आगाही दे सकते हैं अथवा साप का मिथ्या भ्रम भी सच्ची मृत्यु ला सकता है। रामानुज इसका या उत्तर देते हैं स्वप्न मिथ्या है यह कहने का अर्थ यह है कि उनमें जो कुछ ज्ञान है उसके अनुरूप वास्तव में कोई भी विषय नहीं है, इस तरह भ्रम में भी ज्ञान का अर्थ है और ऐसे ज्ञान से सच्चा भय पैदा होता है यद्यपि बाह्य जगत् में ज्ञान के अनुरूप कोई भी विषय नहीं होता। इस प्रकार ऐसे उदाहरणों में भी सच्चाई या सच्ची वस्तु या घटना का निवेदन मिथ्या नहीं होता किंतु सच्चे ज्ञान द्वारा होता है क्योंकि ऐसी कोई भी शक्ति नहीं रहता कि उसे स्वप्न या भ्रम में ज्ञान नहीं हुआ। स्वप्न में ज्ञान हुआ था इस तथ्य को अगर माना जाता है तो स्वप्न सत्य है इसलिए यह कहना नितान्त निरर्थक है कि स्वप्न में मिथ्यात्व से, सच्ची घटना की आगाही होती है।

इस तरह किसी भी दृष्टिकोण से तर्क किया जाय, तो पता चलेगा कि ब्रह्म निगुण और भेद रहित है ऐसा सिद्ध करना अशक्य है चाहे फिर वह सत्ता शुद्ध सत् हो, या सत् चित् और ज्ञान की इकाई हो या शुद्ध अनुभूति हो। ऐसा विवाद, शास्त्र की प्रामाण्यता को ऐसा कुचल देगा कि उसके आधार पर कुछ भी सिद्ध नहीं

किया जा सकता और प्रत्यक्ष से शास्त्र की स्पष्टता की योग्यता भी स्थापित नहीं की जा सकती । किन्तु शास्त्र भी निगुण और निर्विकार सत्ता को प्रतिपादन नहीं करते । क्योंकि शास्त्र के पाठ, जो ब्रह्म को शुद्ध सत् (छा० ६२१) या परात्पर मानते हैं (मुड० ११५) या जब ब्रह्म का, ज्ञान या सत्य से तादात्म्य प्रतिपादित है (तैत्ति० २११) तो ये सब निगुण ब्रह्म को लक्ष्य नहा करते किन्तु वे उस ब्रह्म को लक्ष्य करते हैं ऐसा सावित किया जा सकता है—जिसमें सव्यता, सवशक्तिमता सव-व्यापकता नित्यता इत्यादि गुण हैं । गुणों के निषेध का अर्थ हेय गुणों से सम्बन्ध रखता है (हेय गुणान् प्रतिषिद्ध्य) । जब ब्रह्म को शास्त्रों ने एक कहा है इसका अर्थ यही है कि जगत् का कोई और दूसरा प्रतिस्पर्धी कारण नहीं है । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं होता कि उसकी इकाई इतनी उत्कट है कि उसमें कोई भी गुण नहीं है । जहाँ वही भी जब ब्रह्म का ज्ञान स्वरूप कहा है तो अर्थ यह नहीं निकलता है कि यह ज्ञान स्वरूपता निगुण और निर्विकार है, क्योंकि ज्ञाता भी ज्ञान स्वरूप है और ज्ञान स्वरूप होने के कारण वह ज्ञानवान् भी कहा जा सकता है, जिस प्रकार कि दीप जो प्रकाश स्वरूप है वह प्रकाश रश्मिवान् कहा जा सकता है ।^१

शंकराचार्य की अविद्या का खण्डन

शंकर ऐसा कहते हैं कि स्वप्रकाश, भेदरहित सत्ता दाप के प्रभाव से नानात्व के रूप में दीव्यती है । अविद्या रूपी यह दोष, अपना स्वरूप छिपाता है और नाना रूप प्रकट करता है जो सत् या असत् दोनों नहीं कहे जा सकते इसे सत् इसलिए नहीं कह सकते क्योंकि तब भ्रम और उसका मिथ्या अनुभव होना समझाया नहीं जा सकता, और यह असत् भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि तब हम ससार प्रपञ्च और उसका मिथ्यात्व नहीं समझ सकते ।

रामानुज, अविद्या का खण्डन करते हुए कहते हैं कि अविद्या असम्भव है क्योंकि अविद्या का कोई आश्रय होना आवश्यक है और वह आश्रय स्पष्ट रूप से जीव नहीं हो सकता, क्योंकि वह स्वयं अविद्या से उत्पन्न है । ब्रह्म भी अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता क्योंकि वह स्वप्रकाश चेतन है इसलिए अविद्या का विरोधी है और अविद्या सत्यज्ञान के प्रकाश के हाते ही भ्रम रूप से जानी जाती है । ऐसा भी तर्क नहीं किया जा सकता कि ब्रह्म शुद्ध ज्ञान स्वरूप है, यह ज्ञान ही अविद्या को नाश करता

^१ ज्ञान स्वरूपस्यैव तस्य ज्ञानाश्रयत्वमणि शुभणि प्रदीपादिवदिति उक्तम् एव । श्री भाष्य, पृ० ६१ । उपरान्त विचार श्रीभाष्य में महापूवपक्ष तथा 'महासिद्धांत' में प्रकट किए गए हैं । श्रीभाष्य पृ० १० ।

है, न कि यह ज्ञान की शुद्ध ज्ञान ब्रह्म का सरमाग है क्योंकि ब्रह्म की ज्ञान स्वरूपता और ब्रह्म का अविद्या नाशक ज्ञान, इन दोनों में कोई भेद नहीं है। ब्रह्म शुद्ध ज्ञान स्वरूप है। इस ज्ञान से जो ब्रह्म का लक्षण प्रकट होता है वह उसकी स्वप्रकाशता में विद्यमान ही है जो अविद्या का आवरणक रूप से नाश करता है।^१ पुनः शंकर के मतानुसार, ब्रह्म, अनुभूति स्वरूप होने के कारण किसी अर्थ ज्ञान का विषय नहीं हो सकता और इसलिए ब्रह्म को अर्थ किसी प्रत्यय का विषय भी नहीं होना चाहिए। अगर नाम का, अविद्या या अज्ञान से विराध करना है तो फिर उसे अपने स्वरूप से वैसा ही होना चाहिए जैसा वह है, और इस प्रकार ब्रह्म, शुद्ध ज्ञान स्वरूप होने से अविद्या से उसका विरोध होना चाहिए। पुनः ऐसा कहना कि ब्रह्म जो स्वरूप से स्वप्रकाश है वह अविद्या से ढका गया है ता इससे ब्रह्म का स्वरूप का ही नाश हो जाता है, क्योंकि ऐसी अवस्था में स्वप्रकाशता कभी उत्पन्न ही नहीं हो सकती, स्वप्रकाशता का ढक जाना यही अर्थ रखता है कि वह नष्ट हो जाती है। क्योंकि ब्रह्म स्वप्रकाश स्वरूप होने के सिवाय अर्थ कुछ नहीं है। पुनः, अगर यह निर्विषय, शुद्ध स्वप्रकाश अनुभूति ही, अविद्या दोष द्वारा नानात्व रूप धारण करती है जिसे वह आश्रय देती है, तो यह प्रश्न किया जा सकता है कि यह दोष सत् है या असत्। अगर यह सत् है तो अद्वैतवाद नष्ट होता है और यह असत् है तो, प्रश्न यह उठता है कि यह असत् दोष किस प्रकार उत्पन्न होता है? अगर यह किसी अर्थ दोष से उत्पन्न है तो उसके भी असत् होने के कारण, वही प्रश्न फिर उठता है, और इस प्रकार अनवस्था दोष आ जाता है। अगर ऐसा माना जाता है कि अधिष्ठान न हाते हुए भी, एक असत् दोष दूसरे असत् दोष का कारण हो सकता है और इस प्रकार अनादि शृंखला चलती है तो हम 'न्यूवाद' में पड़ जाते हैं (माध्यमिक पक्ष या शून्यवाद)।^२ अगर

^१ सुदर्शन सूरि यहाँ कहते हैं कि, यदि स्वरूप दृष्टि तथा अविद्यानाशक दृष्टि से ब्रह्म में ऐसा भेद है तो अर्थ यह होगा कि ब्रह्म का एक रूप दूसरे से भिन्न है या दूसरे शब्दों में ब्रह्म सगुण है। श्रुत प्रमाणिका पंडित सत्करण बनारस, प्र० सं० ६, -पृ० ६५८।

^२ सुदर्शन सूरि यहाँ सूचन करते हैं कि गुरु मतानुयायी यहाँ अनवस्था दोष की तीन प्रकार से बचाने की कोशिश करते हैं। पहला, जो अविद्या का जीव से सम्बन्ध मानते हैं (जीवाज्ञानवादी), वे इसे जीवावुर याव द्वारा समझते हैं, जो सन्निहित अनवस्था नहीं है, क्योंकि उनके मतानुसार जीव अविद्या से और अविद्या जीव से उत्पन्न है (अविद्यायाम् जीव जीवादविद्या), जो अविद्या का ब्रह्म से सम्बन्ध मानते हैं (ब्रह्मज्ञानवादी) वे कहते हैं कि अविद्या स्वरूप से अनादि है इसलिए उसकी प्रकृति की अवधारणता और असंगति अचम्भ का कारण नहीं होना चाहिए। जीव के अनादि प्रवाह में अविद्या भी अनादि है। इस मत का और

इन प्राप्तेना में बचने के लिए ऐसा माना जाता है कि दोष, ब्रह्म या अनुभूति का ही स्वरूप है तो ब्रह्म नित्य होने के कारण दोष भी नित्य होंगे और मुक्ति तथा जगत् प्रपञ्च का नाश कभी शक्य नहीं होगा। पुनः इस अविद्या का अनिवार्यता कहा है, क्योंकि वह सत् असत् विलक्षण है। परन्तु यह कैसे हो सकता है? वस्तु सत् या असत् ही हो सकती है। कोई वस्तु सत् और असत् दोनों ही और न भी हो यह कैसे हो सकता है?

अज्ञान एक भाव पदार्थ है और मैं अज्ञानी हूँ 'म अपने को और दूसरा को नहीं जानता' इत्यादि अनुभवों द्वारा अज्ञान प्रत्यक्ष गोर हो जाता है इस अज्ञान के समर्थन में शंकर मतवादी जो तर्क देते हैं उनका निर्देश करने हुए रामानुज कहते हैं कि ये प्रत्यक्ष अनुभव के लक्ष्य विषय के ज्ञान के अभाव से हैं, जो अनुभव से पूर्व विद्यमान था (प्रागभाव)। रामानुज तर्क करते हैं कि अविद्या किसी विशेष तथा असद्विषय विषय का निर्देश नहीं कर सकती क्योंकि अगर वह ऐसा करती है तो उस विषय का ज्ञान हो जायगा और अज्ञान को स्थान न रहेगा, और अज्ञान किसी विशेष विषय को निर्देश नहीं करता तो अज्ञान आप ही अकेला बिना आधार के कैसे अनुभव में आयेगा? अगर ऐसा कहा जाता है कि अज्ञान का अर्थ यहाँ अविद्या स्वरूप ज्ञान है तो भी यह कहा जा सकता कि इसे सद्विषय ज्ञान के उल्टे का अभाव मानना

जीव ज्ञानवादियों के मतानुसार जीव और अविद्या का जो सम्बन्ध (इस मत का) खण्डन करने के लिए अज्ञान ब्रह्म में ही है यह मत ही पर्याप्त है। क्योंकि उन्होंने कहा है कि उपरोक्त मत, जीव अनादि है यह सबसाधारण द्वारा माय मत का विरोध करता है क्योंकि इस मतानुसार जीव अविद्या से और अविद्या से जीव की उत्पत्ति है। दूसरा मत भ्रम की शृंखला स्वतः ही अनादि शृंखला है यह उससे अधिक अच्छी नहीं है क्योंकि, अगर एक भ्रम दूसरे भ्रम का कारण, अनादि शृंखला की तरह है तो यह मत गूँथवाद से सगम्य एकसा उत्तरता है। तदुपरांत, अगर भ्रम को स्वभावित ही अनादि मान लिया जाता है तब भी हमें मूलकारण ढूँढना पड़ेगा जिसमें से यह भ्रम की शृंखला उत्पन्न हुई (मूल दोषापेक्षा), इस प्रकार यहाँ भी दोषपूर्ण अवस्था प्राप्त होती है। अगर मूल दोष की माय न की जाय तो फिर हमें मूल दोष रूप में अविद्या ही है इसे मानने की आवश्यकता नहीं रहती। अगर ऐसा माना जाता है कि अविद्या स्वतः याय विसर्गत है तो वह मुक्त जीवा को और ब्रह्म को क्या प्रभावित नहीं करती? अगर उत्तर ऐसा दिया जाता है कि मुक्त जीव और ब्रह्म शुद्ध होने से अविद्या इन्हें प्रभावित नहीं करती तो इसका अर्थ यह होगा कि अविद्या याय युक्त है सगतिपूर्ण है याय विरोधी नहीं है।

चाहिए। इस प्रकार भाव रूप अज्ञान को मान लिया जाय ता भी उसका अपने से किसी वस्तु का सम्बन्ध होना आवश्यक है जिसे वह निर्देश करता है। अज्ञान को ज्ञान के अभाव के रूप में या ज्ञान से कोई वस्तु पदार्थ के रूप में या ज्ञान के विरोधी रूप में, कोई किसी भी दृष्टि से समझना चाह यह तब ही शक्य होना है कि जब हम उसे उस विषय के ज्ञान के रूप में समझें, जिसका वह विरोधी है। अघकार को भी प्रकाश का विरोधी मानना ही पड़ेगा, इसलिए अघकार का समझने के लिए प्रकाश का ज्ञान होना आवश्यक है, क्योंकि वह उसका विरोधी है। किन्तु शङ्कर मतवादिमा का अज्ञान अपने आप खड़ा नहीं रह सकता इसलिए उसे उस विषय का निर्देश करना होगा कि जो अज्ञात है इसलिए उपरान्त अनुभव में, जैसेकि मैं अज्ञान हूँ मैंने अपने आप तथा अज्ञान का नहीं जाना हम यह मानना पड़ेगा कि इस अवस्था में हमें ज्ञान के उदय के अभाव का अनुभव है न कि कोई भाव रूप अज्ञान का क्योंकि भावरूप अज्ञान भी, उद्देश्य और विषय के सापेक्ष है, ज्ञान के अभाव से इसकी स्थिति अधिक व्यापक नहीं है। इसके अतिरिक्त, ब्रह्म जाकि सबदा स्वतन्त्र और नित्य शुद्ध स्वप्रकाश स्वरूप है उसे अविद्या का अनुभव कभी भी नहीं हो सकता। अज्ञान, ब्रह्म का आवरण नहीं कर सकता, क्योंकि ब्रह्म शुद्ध चैतन्य है केवल वही है। अगर ब्रह्म अज्ञान को देख सकता है ता वह जगत् प्रपञ्च को भी देख सकता है अगर अज्ञान ब्रह्म का आवृत करने ही ब्रह्म का दिखाई देता है तो ऐसा अज्ञान सत्य ज्ञान द्वारा नष्ट नहीं किया जा सकता, क्योंकि उसमें ज्ञान को आवृत करने की शक्ति है और उसके द्वारा प्रभावित करने की शक्ति है। अतः, यह भी नहीं कहा जा सकता कि अविद्या ब्रह्म को अज्ञान रूप से ही आवृत करती है क्योंकि ब्रह्म निष्कल है। इसलिए उपरोक्त अनुभव 'मैंने कुछ नहीं जाना' स्मृति रूप से जा जाग्रत अवस्था में होता है और जा गह निद्रा में अनुभव का लक्ष्य करता है वह गह निद्रा में किए साक्षात् अज्ञान या अविद्या के अनुभव की स्मृति नहीं है, किन्तु यह जाग्रत अवस्था में किया हुआ अनुमान है कि सुषुप्ति में स्मृति न होने से हमें कुछ भी ज्ञान नहीं हुआ।^१ अज्ञान की सत्ता को सिद्ध करने के लिए अनुमान भी उपयोगी नहीं है, क्योंकि ऐसा एक केवल दापपूर्ण ही नहीं होता किन्तु उसके अनुरूप कोई योग्य दृष्टांत भी ढूँढा नहीं जा सकता जा वास्तविक घटना के आधार पर एक की भाँति सतुष्ट कर सके। तदुपरांत, और भी कई अनुमान सरलता से दिए जा सकते हैं जो अज्ञान के बारे में शङ्कर मतवादिमा की मान्यता का खण्डन कर सकते हैं।^२

^१ अतः न किंचित् अवेदिषम् इति ज्ञानम् न स्मरणम् किन्तु अस्मरणानिगमम् ज्ञानाभाव-विषयम् अनुभितिरूपम्। श्रुत प्रकाशिका, पृ० १७८ (निखयसागर ६१६)।

^२ श्रुत प्रकाशिका पृ० १७८-१८०।

रामानुज का भ्रम विषय में मत—समस्त ज्ञान सत्य है

रामानुज कहते हैं कि समस्त प्रकार के भ्रम संक्षेप में इस प्रकार वर्णन किए जा सकते हैं कि भ्रम में एक वस्तु जो है उससे कुछ और प्रतीत होनी है (अवश्य अविद्यमान) । यह मानना याय विरुद्ध है कि अनुभव में भ्रम से जा देखा गया है उसका कोई भी कारण नहीं है या भ्रम सदा अनाद्य है या सदा अनाद्य है (अव्यक्तापरिहृताकारणकवस्तु कल्पना यागात्) । अगर भ्रम के अनुभव के (प्रत्यक्ष) विषय में इस प्रकार सत्य तत्त्व सम्भव सी कल्पना की जाती है तो वह अनिवार्य अवश्य ही होगा किन्तु भ्रम का कोई भी विषय अनिवार्य नहीं है । वह तो सत्य ही दीखता है । अगर वह अनिवार्य वस्तु जसा दीखता है तो भ्रम और उसका निवारण भी शक्य नहीं होता । इसलिए यह मानना पड़ता है कि प्रत्येक भ्रम में (जसकि रजत् और सीप) एक वस्तु (सीप) दूसरे रूप में दीखती है (रजत्) । भ्रम के प्रत्येक मत में चाहे फिर उसमें मिथ्यात्व का कितना भी भ्रम विद्यमान हो हमें मानना पड़ेगा कि एक वस्तु दूसरे रूप में दीखती है । वे कहते हैं कि शक्य मत-वादिना का विरोध करते हुए, यह प्रतीत हो सकता है कि, यह अनिवार्य रजत् कहाँ से उत्पन्न होता है ? भ्रमपूर्ण अनुभव इसका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष अनुभव अनिवार्य रजत् उत्पन्न होने पर ही होता है, वह कारण होने से इसके पहले विद्यमान नहीं हो सकता । भ्रम हमारी इन्द्रियों के दोष से भी उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि ये दोष व्यक्ति से सम्बन्धित हैं इसलिए ये विषय के गुणों पर असर नहीं कर सकते । इसके प्रतिरिक्त अगर यह अनिवार्य और अवश्यनीय है तो फिर वह रजत् के रूप में किसी विशेष परिस्थिति और असद्विषय रूप से क्यों दिखाई देता है ? अगर ऐसा कहा जाता है कि इसका कारण रजत् और सीप का साम्य है तो फिर प्रतीत हो सकता है कि यह साम्य सत् है या असत् ? यह सत् नहीं हो सकता क्योंकि विषय भ्रम रूप है और वह असत् भी नहीं हो सकता क्योंकि वह किसी वास्तविक पदार्थ को निर्देश करता है (दुकान में रहे रजत् की) । इस प्रकार भ्रम का यह मत अपने-आपके आक्षेपों का श्राप बनता है ।

रामानुज, भ्रम के अथवा व्याप्तिवाद की ओर झुकते हैं ऐसा प्रतीत है और वे कहते हैं कि भ्रम के ज्ञान के अतन्त्र ज्ञान के बोध का या ऐसे ज्ञान से सूचित व्यवहार की विफलता का कोई सम्बन्ध नहीं होगा, जबतक हम अतन्त्रतावा यह न मानें कि मिथ्यात्व या मूल एक वस्तु का दूसरे रूप में प्रतीत होना है । वे ऐसा भी कहते हैं कि भ्रम के अथवा बोधों (सम्भवतः यथाथ व्याप्ति को छोड़कर जैसा कि श्रुतप्रकाशिका की टीका में सूचित होता है—यथाथ व्याप्ति यतिरिक्तपक्षेषु अथवा व्याप्ति पक्ष प्रबल) मिथ्यात्व का विशेषण इसी प्रकार स्वीकारना होगा कि

वह एक पदार्थ का भ्रम से दूसरा दीखना है (रय्यात्य तराणाम् तु सुदूरम् अपि गत्वा ॥ यथावभास आश्रयणीय ॥ रामानुज माध्व) । रामानुज, आगे यह भी बताते हैं, कि अख्यातिवाद भी (अर्थात् सीप म 'इदं धीर रजत' की स्मृति के भेद की अनुपलब्धि से उत्पन्न भ्रम) अ यथाख्याति का ही एक प्रकार है क्योंकि यहाँ पर भी अत मे यही मानना पड़ता है कि दो लक्षण या विचारा के बीच भ्रम से तादात्म्य किया गया है । बेंकटनाथ याय परिशुद्धि मे, इसी विषय पर टीका करते हुए कहते हैं एक वस्तु का दूसरे रूप से दीखना भ्रम का अनिवार्य कारण है, किंतु भेद की अनुपलब्धि को, भ्रम से तादात्म्य करने की समस्त घटनाओं का अनिवार्य कारण मानना पड़ेगा । इसलिए हम सरलता (लाघव) है, ता भी अ यथा ख्यातिवाद, भ्रम का योग्य और सत्य वर्णन करता है और भी भ्रम सिद्धांत भ्रम का यथाय वर्णन करने वाले इसे माने बिना चल नहीं सकता । इस तरह बेंकटनाथ कहते हैं कि रामानुज भ्रम के अ यथा ख्यातिवाद से सहमत होते हुए भी अख्यातिवाद की उत्कृष्ट सरलता का मा यता प्रदान करते हैं क्योंकि वह समस्त प्रकार के भ्रमा को अनिवार्य दशा है ।

यद्यपि जोकि रामानुज स्वयं भ्रम के अ यथा ख्यातिवाद का पक्ष करते हैं तो भी वे यथायख्यातिवाद मत की अवज्ञा नहीं कर सके जा बाधापन नाथमुनि और वरद विष्णु मिश्र इत्यादि जस ज्येष्ठ अनुयायी और प्रतिष्ठापका ने माना था और जिनकी उ-होने टीका की थी । इस प्रकार, रामानुज के सामने दो वाद उपस्थित थे, एक ता वह जो वे स्वयं मानते थे और दूसरा जो उनके ज्येष्ठ अनुयायियों ने माना था । सीमाव्यवस्था, उनके अ यथा ख्यातिवाद की भूमिका मनोवैज्ञानिक थी और यथाय ख्यातिवाद की भूमिका सत्ता सीमासा परक थी, जिससे एक वाद को मना वज्ञानिक दृष्टि से और दूसरे को सत्ता सीमासा की दृष्टि से स्वीकारना शक्य था । रामानुज इसलिए यथाय ख्यातिवाद का एक विकल्प के रूप में प्रतिपादन करते हैं । बेंकटनाथ कहते हैं कि यथार्थख्यातिवाद श्रुति प्रमाण के आधार पर ही प्रतिपादन किया जा सकता है, अनुभव के आधार पर एक दार्शनिक वाद की तरह उसका समर्थन नहीं किया जा सकता और इसलिए यह भ्रम का वैज्ञानिक मत नहीं कहा जा सकता । हम इन दोनों अ यथा ख्याति के और अख्याति म से किसी एक के प्रति अपनी स्वीकृति देने का चुनाव कर लेना चाहिए ।

रामानुज, अपने गुरुजनो द्वारा मा य यथाय ख्याति से, जिसे वे 'वेदविना मतम्' कहते हैं पृथक् करते हुए अपने मत को कई पन्ना द्वारा प्रतिपादन करते हैं और कहते हैं कि वे श्रुति के आधार पर ऐसा समझते हैं कि भौतिक जगत् अग्नि, अथ और पृथ्वी इन तीन तत्वा के मिश्रण से बना है, इसलिए प्रत्येक पदार्थ मे ये तीन तत्त्व विद्यमान हैं । जब किसी पदार्थ मे कोई एक तत्व प्रधान होता है तब उस पदार्थ मे उस तत्व के गुण अधिकतर रूप से प्रधान होते हैं और वह उन गुणों वाला कहा जाता है यद्यपि उसमे अन्य तत्वा के गुण रहते हैं । इस प्रकार कुछ माना मे ऐसा कहा जा सकता है

कि सभी पदार्थ सब पदार्थों में विद्यमान हैं। सीप में तेज या रजत के गुण हैं इस वजह से यह रजत से एक दृष्टि से मिलता जुलता भी कहा जा सकता है। भ्रम में ऐसा होता है कि इन्द्रिय दाप इत्यादि से सीप में रहे गुण जो अय तत्त्व का प्रति निधित्व करते हैं उन्हें नहीं देखा जाता है इसलिए प्रत्यक्ष, उहा गुणों का ग्रहण करता है जो रजत के हैं और जो सीप में विद्यमान हैं और सीप इस प्रकार, रजत रूप देखी जाती है। इस प्रकार सीप में रजत का ज्ञान न मिथ्या है, न असत् है, किंतु सत् है और यह वास्तविक पदार्थ को निर्देश करता है जो सीप में रजत भ्रम है। भ्रम का इस वाद की दृष्टि से, समस्त ज्ञान किसी यथाथ विषय या पदार्थ को निर्देश करता है।^१ प्रमाकर के बाद में और इसमें भेद यह है—प्रमाकर जबकि भ्रम के कारण को वर्तमान में समझने सीप का अनुभव और दुकान में रहे रजत की स्मृति के भेद की अनुपलब्धि रूप निषेधात्मक दशा को मानकर हा सत्पुष्ट हैं और कहते हैं कि ज्ञान स्मृति या प्रत्यक्ष रूप, दाता रूप से सत्य है और भ्रम इन दाता के भेद का न जानने से है रामानुज अधिक मौलिक हैं क्योंकि वे बताते हैं कि सीप में रजत देखने का कारण सीप में रजत भ्रम का सचमुच देखना और इन्द्रियादि दाप के कारण विषय में विद्यमान—उन भ्रमों की अनुपलब्धि है जो उस भेद को बता सकते थे। इस तरह सीप में रजत का भ्रम किसी यथाथ पदार्थ को निर्देश करता है, जो भ्रम का मूल है।

रामानुज स्वप्न को ईश्वर की रचना कहकर गमभाते हैं जिसका आशय स्वप्न देखने वालों के चित्त में बैसा ही अनुभव उत्पन्न करने का है। कामला रोग से पीड़ित व्यक्ति को सीप पीली दीखती है, इसे वे इस प्रकार समझते हैं कि पीला रंग आँखों में पित्त से उत्पन्न होकर आँखों की रश्मि द्वारा सीप पर छा जाता है जो सफेद सीप को पीला कर देता है। जब सीप पीला दीखता है तब वह सचमुच पीला बन जाता है, जो कामला के रोगी का नेत्र देखता है, यद्यपि यह उसी व्यक्ति को दीखता है और का नहीं क्योंकि पीलापन उसकी आँखा के निकट है।^२

^१ देखा श्रुत प्रकाशिका पृ० १८३-६।

^२ सुदर्शन सूरि के मतानुसार यह वाद बोधायन नाथमुनि, राममिश्र इत्यादि का साम्प्रदायिक मत है जिसे रामानुज ने अपने को उस सम्प्रदाय के एकनिष्ठ अनुयायी के नाते माना है रामानुज या कहते हैं—

यथाथ सव विज्ञानम् इति वेदविदा मतम् ।

श्रुतिस्मृतिभ्यः सर्वस्य सर्वात्मत्वं प्रतीकृतम् ॥

—माध्य और श्रुति प्रकाशिका पृ० १८३।

^३ दूसरे प्रकार के भ्रम या मिथ्यापन, रामानुज इस प्रकार समझते हैं—वे यथाथ सत्ता रूप हैं उसमें मिथ्यापन उन अय तत्त्वा के न जानने से है जो यथाथ हैं और

आख्यातिवाद और यथाचर्यातिवाद इस बात पर एक मत हैं कि आरोपित विचार के अनुरूप यथाथ विषय है जो उसका आधार है। किन्तु जबकि पहला मत यह मानता है यथाथ आधार भूतकाल का अनुभव है, दूसरा मत यह मानता है कि वह विषय के साथ साथ प्रस्तुत होता है अर्थात्, रजत अश का सीप के अश ॥ मिल-जुल जाना इन्द्रिय के प्रत्यक्ष का विषय होता है किन्तु परिस्थिति, इन्द्रियादि दोषों की वजह से, सीप में जो अनुभव का प्रधान अश होना चाहिए उसका प्रत्यक्ष नहीं होता। इस प्रकार रजत अश ही प्रत्यक्ष में आता है जिससे भ्रम होता है। इस प्रकार सीप का प्रत्यक्ष होना दाना में एक जसा है जबकि अर्यातिवाद की दृष्टि से रजत अश अतीत अनुभव की स्मृति से उत्पन्न प्रतिमा है। यथाथ आख्यातिवाद उपनिषद् के निवृत्त करण के सिद्धांत का आधार लेता है और मानता है कि रजत अश उस समय प्रत्यक्ष ही होता है। किन्तु सुदर्शन सूरि तथा आचार्यों (केचित् आचार्या) के मतों का ध्यौरा देते हुए कहते हैं कि निवृत्त करण सिद्धांत, एक भूत का दूसरे रूप में मिथ्या देखने को भी समझ सकता है किन्तु साम्य के कारण भ्रम की घटना को समझाने में निवृत्त-करण अनुपयोगी है, क्योंकि निवृत्तकरण और पचीकरण भूतों के मिथीकरण को समझ सकते हैं किन्तु भौतिक को नहीं, या पाँच तत्वों के पदार्थ के रूप में होने वाले विकार को नहीं समझ सकते जैसेकि सीप और रजत, जो साम्य होने की वजह से एक दूसरे का भ्रम पैदा करते हैं। इसलिए यह मानना पड़ेगा कि भूतों के विकार में भी निवृत्तकरण का सिद्धांत कुछ अंश में लागू होता है क्योंकि यहाँ पर पदार्थ के अणु अधिक अंश में एक तत्व के विकार से और कम अंश में अन्य तत्वों के विकार से बने हैं। सीप के अणु इस प्रकार अधिक अंश में सीप के तत्व से और रजत अंश में रजत तत्व से बने हैं, यह एक तत्व का दूसरे तत्व से साम्यता को स्पष्ट करते हैं। साम्य, एक तत्व में दूसरे तत्व के वास्तविक रूप से विद्यमान होने से है और इसे प्रतिनिधि-याम कहते हैं या यथाथ निरूपण द्वारा सादृश्य निर्धारक नियम के रूप में जानते हैं।

नहीं है' इसका अर्थ सीप से ही है जिसके अनुभव से रजत का विचार हट जाता है। 'यह रजत नहीं है' कह कर निषेधात्मक रूप से सीप ही लक्ष्य है और स्वीकारात्मक रूप से भी सीप लक्ष्य है।

रामानुजाचार्य यानी वादिहसाम्बुवाहाचार्य, जो चैकटनाय के मामा थे, वे रामानुज के सत् स्यातिवाद का या कहकर समर्थन करते हैं कि अर्थ तीन प्रतिस्पर्धीवाद अर्थात् अर्थया रयाति, अरयाति और अनिरचनीय रयानि एक दूसरे को काटते हैं इसलिए असंगत है। किंतु वे यह सिद्ध करने का कठिन प्रयत्न करते हैं कि अर्थया रयाति एवं अरयाति के वास्तविक वाद के अंतर्गत आए हुए तार्किक सम्प्रदाय के आधार पर, सत् स्याति का समर्थन हो सकता है। वे अस्यातिवाद के वस्तुवाद (वास्तविकवाद) और उसके सबंध को मानकर विवाद करना शुरू करते हैं। वे यह मानते हैं कि वह भी अर्थ में अर्थया रयातिवाद का ही पहुँचेगा, इसलिए (सत् स्याति को छोड़कर) सम्भवतः अर्थया रयाति सबसे श्रेष्ठ है। वे अपने भाष्य कुलिश में कहते हैं कि जबकि ज्ञान व्यापार के लिए इंद्रियों को विषय तक पहुँचना आवश्यक है तो भ्रम के अनुभव में भी कोई विषय होना चाहिए जिस पर इंद्रियाँ पहुँचती हैं क्योंकि वे ऐसे विषय का ज्ञान नहीं दे सकते जिससे उनका सम्बन्ध न हो।^१ दाप, नए ज्ञान का कारण नहीं हो सकता क्योंकि वह तो किसी ज्ञान या प्रत्यक्ष का अवरोधक है दाप केवल कार्य कारण के स्वाभाविक क्रम का अवरोध करता है।^२ जिस प्रकार अग्नि बीज की अकुर उत्पादन शक्ति का नाश कर देती है। इसके अतिरिक्त सीप-रजत का पुराना उदाहरण लेकर यह पूछा जा सकता है कि अगर रजत विषय रूप से विद्यमान न था तो फिर ऐसी असत् वस्तु का ज्ञान कैसे होता है? जबकि हमारी चेतना असत् वस्तु का निर्देश नहीं कर सकती, इसलिए प्रत्येक प्रकार की चेतना उसके अनुरूप विषय की सत्ता का सिद्ध करती है। रजत सीप के भ्रम में भूतकाल में अनुभव किए रजत की स्मृति होती है और इसका भूतकाल में अनुभव हुआ होता है और दोष के कारण, रजत भूतकाल की स्मृति है यह नहीं समझा जाता केवल उस समय यह ही हमारे सामने प्रत्यक्ष होता है तो उस समय अनुभव में आता है (दापात् प्रभुपित्तदवमश)।^३

^१ इंद्रियाणाम् प्राप्यकारित्वेन अप्राप्ताद्यप्रवाशनानुपपत्तेः ।

भाष्य कुलिश ।

मद्रास गव० ओरिएण्टल हस्तलिखित, सं० ४६१० ।

^२ दोषाणां कामविद्यानमात्रहेतुत्वेन कार्यान्तरोपजनकत्वायोगात् न हि अग्निं सस्पृष्टस्य कलमबीजस्य अकुरोत्पादने सामर्थ्यम् अस्ति ।

—वही ।

^३ इदं इतिपुरो वस्तुनि अनुभव रजतम् इति च पूर्वानुभूत रजत विषयास्मृतिः ।

—वही ।

वादि हसाम्बुवाह, प्रतिस्पर्धी अयथा और अत्याति वादा के तर्कों की तुलना करते हुए अयथा रयातिवाद के तर्कों का प्रतिपादन करते हैं। अरयातिवाद के विरोध में उठाए गए आक्षेपों के विरुद्ध उनका कथन है कि जैसे प्रत्येक पदार्थ दूसरे से भिन्न है, ता फिर भ्रम किस प्रकार से समझा सकना है कि वह पुन अनुभूत रजत की स्मृति और धतमान में प्रत्यक्ष का विषय बने 'इदम्' की अनुपलब्धि है। इस तक के पक्ष में वे कहते हैं कि भेद, जो यहाँ नहीं देखा जाता है वह पदार्थ के वे गुण हैं, जिनकी वजह से, एक पदार्थ दूसरे पदार्थ जसा स्वीकार नहीं किया जाता या भ्रम रूप नहीं देखा जाता और इसी भिन्न करने वाले लक्ष्य के न जानने से ही सीप में रजत का भ्रम उत्पन्न होता है (ससग विरोधी वैधर्म्य विशेषरूप भेदाग्रह प्रवृत्ति हेतु)।^१ किन्तु भ्रम के आरयातिवाद को धृत्य त सतोपजनक मानने में सच्चे आक्षेप यह है, कि, इसे मानने से हम पदार्थ ध्रमुक धर्म वाला है ऐसा मानते जैसा ससग व्यवहार होता है, जसाकि पड़ितो के विवाद तथा हमारे भ्रम के प्रत्यक्ष तथा व्यवहार में पाया जाता है, इस मानन पर हमें अयथा रयाति का अपरिहाय एक अन्तिम स्पष्टीकरण के रूप में मानन को बाध्य होना पड़ता है।^२

^१ मद्रास गवर्नमेण्ट हस्त० सं० ४६१० ।

^२ रामानुज ने निर्देश किए हुए 'वेदविदाजन' की तरह, प्रभाकर भी समस्त ज्ञान की यथाय मानते हैं (यथाय सवम् एवम् विज्ञानम् इति । प्रकरण पक्षिका पृ० ३२) । किन्तु वे इसे 'सत्त्व भीमासा' के आधार पर मानते हैं जबकि प्रभाकर मनोवैज्ञानिक और प्रयोग के आधार पर मानते हैं। प्रभाकर का मत प्रतिपादन करते हुए शालिकरुणाय ऐसा कहते हैं कि ज्ञान का जो भी विषय होता है वही जाना जाता है और सीप रजत भ्रम के समय जो कुछ जाना जाता है वह यह रजत है किन्तु उस समय सीप का ज्ञान नहीं है क्योंकि उस समय वह अनुभव का विषय नहीं होता। इस प्रकार यह नहीं कहा जा सकता कि भ्रम में सीप रजत रूप से जाना जाता है किन्तु इदम् की रजत जाना जाता है, क्योंकि जब भ्रमयुक्त रजत का ज्ञान होता है तब सीप का नहीं होता। भ्रम में, दोष के कारण सीप का भेद उत्पन्न करने वाला विशेष धर्म नहीं जानने में आता सीप सामान्य धर्म से एक विषय के रूप में ही दीक्षता है। फिर रजत की स्मृति का प्रदन है मनो व्यापार का साथ से (मनोदोष) रजत देश और काल के मूल सहचार के साथ वह वही रजत है तो वही देखा या ऐसा स्मरण नहीं होता किन्तु केवल एक प्रतिमा रूप से रजत का स्मरण होता है (तदित्यक्ष परामर्श विवर्जितम्)। यद्यपि भी रजत का स्मरण करता है ऐसा स्पष्ट अनुभव नहीं होता तो भी रजत का विचार स्मृति में उत्पन्न होता है ऐसा मानना पड़ेगा, क्योंकि यह धर्म किसी प्रमाण द्वारा, जसेकि प्रत्यक्ष या अनुमान, से उत्पन्न नहीं हो सकता। इस प्रकार, गार प्रमाणों का सीप करने

वादिहसाम्बुदाह कहते हैं कि जबकि रजत का अनुभव उसी में होता है जो केवल सीप का ही टुकड़ा है इससे यह अनुमान होता है कि एक का दूसरे पर आरोपण किया जाता है (जा तस्यत भ्रयथा ख्याति का गुण है) । जिस प्रकार रजत के सचमुच ज्ञान में हमारे सामने जो पदार्थ है उसी का रजत रूप से अनुभव होता है, वैसे ही रजत सीप के भ्रम में, हमारे स मुख उपस्थित पदार्थ ही रजत रूप से प्रत्यक्ष होता है और यहाँ पर भी सीप ही रजत रूप से दीखती है । जब भ्रम नष्ट हो जाता है तब हम कहते हैं 'यह रजत नहीं है' इससे यह भ्रम नहीं होता कि केवल सीप ही उपस्थित है बल्कि पहले जा आरोपण किया गया था उसका निरास है । क्योंकि अगर निषेध को भाव रूप माना जायगा तो फिर भावात्मक और अभवात्मक पदार्थों में भेद समाप्त हो जाएगा (बाध्यस्य विधिरूपत्वे विधि निषेध-यत्मास च निषेधे बाध इति तुत्या यत्वात्) ।^१ ग्रह्यातिवाद, ससग की अनुपस्थिति के अग्रहण को (अर्थात् सीप रजत के, अससगग्रह) का भ्रम का वारण मानता है । यहाँ ऐसा प्रश्न किया जा सकता है कि यह ससग की अनुपस्थिति क्या है ? वह स्वयं वस्तु ही नहीं हो सकती क्योंकि अगर ऐसा हाता तो हम ऐसी आशा करनी चाहिए कि स्वयं वस्तु (सीप) प्रत्यक्ष नहीं होती है और वही भ्रम पदा करता है जोकि असंभव है । इसके अतिरिक्त, रजत ही हमारे सामने है और प्रत्यक्ष अनुभव का विषय है न कि कोई याद की हुई वस्तु प्रत्यक्ष होती है । हम जानते हैं कि जब हम 'यह रजत है' ऐसा भ्रम होता है तब मिथ्या ससग ग्रहण होता है (बाधक ससग ग्रहण), किंतु हम भेद ग्रहण नहीं करते हैं, (भेदाग्रह) ऐसा विचार कभी भी नहीं आता । अगर हम विरोध या मिथ्या (रजत सीप) के स्वरूप को जानने का प्रयत्न करें तो हमें पता चलेगा कि सीप जला देने पर राख हो जाती है और रजत के जला देने पर उसकी भँगूठी बनाई जा सकती है, यह तथ्य भ्रम का वारण नहीं है किंतु यह तथ्य कारण है कि जो धाग में तपाने पर

पर रजत को स्मृति से उत्पन्न है ऐसा माना पड़ता है (अनयवतित स्मृति अत्राव गम्यते) । मैं पूर्वकाल के अनुभव को याद करता हूँ इस भावना की अनुपस्थिति की वजह से, रजत की स्मृति प्रत्यक्ष से विविक्त नहीं होती, क्योंकि यही तथ्य, वर्तमान प्रत्यक्ष की स्मृत प्रतिमा से भिन्न करता है इसीलिए हम इस स्मृति और साक्षात् प्रत्यक्ष के बीच भेद जानने में विफल होते हैं (भेद प्रकट करने वाले घम, इन्द्रिय-दोष इत्यादि के कारण लुप्त हो जाते हैं) इस भेद का अनुभव न होने से, ये दो प्रकार की चेतना स्वयं, रजत का साक्षात् प्रत्यक्ष अनुभव रूप में भ्रम उत्पन्न करते हैं जो उस समय नहीं होता है और हम अपना हाथ बढ़ाकर उसे उठाने को ललचाते हैं मानोकि हमारे सामने सचमुच चाँदी का टुकड़ा पड़ा है ।

—देखा प्रकरण पचिका, पृ० ४ नयवीथि ।

^१ 'पापकुलिंग वादिहसाम्बुदाह रामानुजाचार्य कृत, गव० आरि० हस्त० सं० ४६१० ।

विवाद भ्रम के सभा य वादा मे अस्याति और यथा रयानि की आपस की सम्बद्ध श्रेष्ठता बताने मे ही व्यस्त करते है ता भा व रामानुज द्वारा मान गए भ्रम मे वाद की और लक्ष्य करते हैं जिसके अनुसार प्रत्येक वस्तु प्रत्येक वस्तु मे उपस्थित है इसलिए कोई ज्ञान भ्रम-युक्त नहीं है । वे इस वाद का अत्यंत सच्चा और ठीक समझते हैं । कि तु अगर ऐसा है ता भ्रम के अस्याति और अयथास्यातिवाद के विवाद मे उतरना पथ ठहरेगा । बादिहमाग्वुवाह यह बताने का प्रयत्न नहीं करते कि अगर इस वाद को माना जाय तो अस्याति और अयथास्यातिवाद को किस प्रकार माना जायगा ।^१ वे आगे प्रतिवचनीय रयाति (सीप रजत भ्रम मे रजत का दीखना-प्रतिवचनीय उत्पत्ति है) जो शक्करमतवादी मानते हैं पुराने घिमे पिटे ढग से खण्डन करते हैं जिससे हम पहले से ही परिचित हैं ।

१६वीं शताब्दी के लेखक, अन ताचाय न भ्रम के इस वाद पर बल दिया है जिसके अनुसार प्रत्येक वस्तु प्रत्येक मे उपस्थित है और इसलिए सीप का रजत रूप दिखना न तो भ्रम है और न प्रत्यक्ष और स्मृति के बीच भेद का अप्रहण ही है, क्योंकि 'यह रजत है यह प्रत्यक्ष ज्ञान, दो प्रत्यक्षा का यह और 'रजत' का मिश्रण है । अगर यह प्रत्यक्ष अनुभव न होता तो हम ऐसा प्रतीत न होता कि हमने हमारे सामने उपस्थित 'इदम' को रजत रूप से अनुभव किया है । सीप का काय केवल सीप भ्रम को प्रत्यक्ष से छकना था (जो रजत से मिश्र हुआ था) । ऐसा कहना कि प्रत्येक प्रत्यक्ष के अनुरूप विषय होते हैं (यथाय) इसका अर्थ यह नहीं होता कि वस्तु वसी ही है जसाकि हम उनका प्रत्यक्ष अनुभव होता है, किंतु अर्थ यह निश्चलता है कि जिसका प्रत्यक्ष होता है उससे अनुरूप विषय का आधार नहीं है यह बात सत्य नहीं है ।^२ रजत मे जो तेज भ्रम है जा उसका निमित्त कारण है, वह प्रत्यक्ष ही तेज सत्त्व भी है और सीप मे निमित्त कारण रूप पृथ्वी अग्निति तत्त्व मे भी हैं ये तत्त्व शक्कर की मूलावस्था मे त्रिवत्करण की वजह से मिश्रित हो गए हैं और यही सध्य रजत भ्रम की दशा मे रजत के अनुरूप विषय की उपस्थिति का समझाते हैं ।^३ अनताचाय तक

१ यद्यपि भूतानाम् पचीकरण लब्ध परस्पर व्याप्त्या शुक्ति कायाम् अपि सादृश्यात् रजतकदेशो विद्यत एव इति सिद्धांत तथापि न विद्यत इति कृत्वा चिंत्यते बाधुदा हरण प्रसिद्धयनुराभाय ।
—गव ओ० हस्त० सं० ४११० ।

२ तद् विषयक ज्ञान सामा य विशेष्यावत्तिषमप्रकारकत्वाभावा दिति यथाय सव विज्ञानम् । ज्ञान यावाप्यवाद' —हस्त० सं० ४८८४ ।

३ सादृश धर्मावच्छिन्नात् तेजोऽगाद् रजतारम्भ सादृशधर्मा वच्छिन्ननाम अपि अज्ञानात् महाभूतारम्भक तेजसि सत्त्वेन शक्त्यारम्भकतावच्छेदक धर्मावच्छिन्नानाम् पार्थिव भागानाम् अपि महापृथिव्याम् सत्त्वेन तयो महाभूत त्रिवत् करण दशाग्राम एव मेलानासम्भवाच्छ्रुतयादौ रजतासद्भावोपपत्ते ।
—यही ।

श्रुत प्रकाशिका में किए गए आक्षेप का जो हमने अभी देखा है यही उत्तर है ।

करते हैं कि यह स्पष्ट है कि सीप रजत रूप में नहीं दीख सकती, क्योंकि सीप रजत नहीं है, वह फिर रजत कैसे दीखेगी। 'यह रजत है' इस अनुभव को पूरातया समझाने के लिए यह मानना आवश्यक है कि 'यह रजत है' इस मिथ्य दशा के 'इदम्' और 'रजत' यह दो अर्थ प्रत्यक्ष में निश्चित हैं। क्योंकि इसी प्रकार ही, हम 'मैं रजत देखता हूँ' इस प्रत्यक्ष अनुभव को 'याय' युक्त कह सकते हैं।

ईश्वरप्राप्ति प्रमाणों की निष्फलता

ईश्वर की सत्ता केवल शास्त्र प्रमाण द्वारा ही जानी जा सकती है। अथ दूसरे प्रमाण जो ईश्वर की सत्ता प्रतिपादन करते हैं अथ म विषय ही होते हैं क्योंकि उनका खण्डन करने के लिए अथ योग्य विरोधी तक सफलता से दिए जा सकते हैं।

ईश्वर किसी भी इन्द्रिय द्वारा या मन द्वारा गोचर नहीं हो सकता क्योंकि इन्द्रियाँ उनका ही ज्ञान करा सकती हैं जिसके वे सम्पर्क में आती हैं। और मन (दुःख और सुख की भावनाओं को छोड़कर) जिसका साक्षात्कार वह करता है उन वास्तव पदार्थों का इन्द्रियाँ के बिना ज्ञान नहीं करा सकता। और ईश्वर योगि प्रत्यक्ष द्वारा भी अनुभव किया नहीं जा सकता क्योंकि यागि प्रत्यक्ष स्मृति रूप है और इन्द्रिय द्वारा अनुभूत तथ्यों का ज्ञान नहीं देता। योगी, अनुभूत विषय को ही जान सकते हैं चाहे य विषय उनके सामने उपस्थित न हो। अतिमूढ़ विषय भी इन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं है क्योंकि इनसे इन्द्रिय का सम्पर्क नहीं हो सकता। ऐसा कोई हेतु भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता जिससे यह अनुमान किया जा सके कि कोई एक परम पुरुष है जिससे समस्त पदार्थों का साक्षात् परिचय है और जिसमें उन्हें उत्पन्न करने की शक्ति भी है। साधारण तर्क जो दिए जाते हैं वे कार्य-कारण रूप होते हैं—ससार कार्य है इसलिए इसका कारण होना चाहिए कोई कर्ता होना चाहिए जिस पदार्थों से तथा उनकी उपयोगिता से परिचय हो और वह उन्हें भागता भी हो। ससार अथ कार्य की तरह, एक कार्य है और खण्डा का समूह सा (साधयव) है, इसलिए वह स्वस्थ मानव देह की तरह किसी एक ही पुरुष के भाग दर्शन और अधीक्षण में है। किन्तु इन उदाहरणों में साम्यता नहीं है। मनुष्य की देह न तो जीव (आत्मा) द्वारा उत्पन्न होती है और न उसके अधीक्षण से जीवित रहती है। देह की उत्पत्ति उस मनुष्य के केवल बलों (ग्रहण) के कारण ही नहीं हैं किन्तु जो लोग उससे लाभ उठाते हैं या उससे किसी प्रकार सम्बन्धित हैं उनके कारण भी हैं। देह की अवस्था के अन्तर्भाव के रूप में सत्ता उसके अवयवों की इकाई के कारण है, वह उस जीवित मनुष्य के अधीक्षण पर आधारित नहीं है। देह का जीवित रहना वह उसकी विलक्षणता है जिसका समस्त जगत् में कोई उदाहरण नहीं है। एक पुरुष का अधीक्षण, उसकी प्रवृत्ति का नियत कारण मानना आवश्यक नहीं है क्योंकि यह तो प्रसिद्ध है कि वस्तु

जो लोग मिलकर अपनी शक्ति से कोई भारी पदार्थ को हटाने में लगाते हैं जो अन्य किसी प्रकार नहीं हिलाया जा सकता ।

इसके अतिरिक्त, अमर, जगत् का ऐसा रचयिता माना जाता है, तो क्या जगत् को बनाने के लिए एक या अधिक जीवों को मानना अच्छा नहीं है ? उह जगत् को सामग्री का साक्षात् परिचय है । रचयिता को, पदार्थों की आंतरिक कार्यसमता और शक्ति से परिचय होना आवश्यक नहीं है क्योंकि शक्तिमान पदार्थों का साक्षात् परिचय होना ही पर्याप्त है । हम यह देखते हैं कि रचना के सारे उदाहरणों में, जैसेकि घड़ा या कपड़ा बनाना बनाने वाला एक साधारण मनुष्य होता है । जगत् के कारण का अनुमान, जबकि, ऐसे ही उदाहरणों से प्रेरित होता है तो यही योग्य होगा कि जगत् का रचयिता भी उसी धर्म का धर्मात्मा होगा जिस वस्तु के धर्मात्मा साधारण साधारण पदार्थों को बनाते हैं जैसेकि घड़ा या कपड़ा । इस प्रकार, जगत् के रचयिता को एक परम पुरुष मानने के बजाय, हम एक जीव को भी जगत् का कर्त्ता मान सकते हैं । इस प्रकार अनुमान द्वारा ईश्वर की सत्ता सिद्ध करना कठिन है । किसी विषय को जानने के लिए साधारणतः अनुमान का उपयोग किया जाता है, जो अन्य प्रकार से भी जाने जा सकता है और ऐसे सभी प्रसंगा, वशा में, इन प्रमाणों द्वारा ही, किसी भी अनुमान की प्रामाण्यता सिद्ध की जाती है । किंतु ईश्वर को जानने के लिए अनुमान का उपयोग करें तो यह असंभव हो जाता है क्योंकि ईश्वर किसी भी साक्षात् या परोक्ष साधन द्वारा नहीं जाना जा सकता इसलिए अनुमान का उपयोग सबथा निरूपयोगी रहता है क्योंकि हमारे पास अनुमान की प्रामाण्यता सिद्ध करने का न कोई साधन है और न अनुमान को हम किसी एक ही विशेष प्रकार से निश्चित भी कर सकते हैं । जबकि भिन्न तर्क वाक्यों से किसी भी प्रकार के निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं तो यह निश्चित करना असंभव है कि कोई विशेष अनुमान दूसरे से अधिक माय है ।

कुछ लोग विश्वकारण भुक्तिवादी तर्क का इस आधार पर समर्थन करना चाहते हैं कि इस महान् जगत् का एक साधारण जीव से सबथा भिन्न ही, जो परम पुरुष से कम नहीं है रचयिता माना जा सकता है क्योंकि जीवों की सूक्ष्म दृष्टि पथ से भ्रष्ट या बहुत दूर स्थित वस्तु को देखने की शक्ति नहीं हो सकती । इस प्रकार जगत् का कर्त्ता अपरिमित शक्तिशाली सत्ता है ऐसा मानना आवश्यक है । काय से हम कारण का अनुमान लगाते हैं और पुनः काय के स्वरूप से हम कारण के स्वरूप का अनुमान करते हैं । इसलिए यदि हमें जगत् के कारण का अनुमान करना है तब ऐसा ही कारण अनुमान किया जा सकता है जिसमें ऐसा काय उत्पन्न करने की संचमुच अपरिमित शक्ति हो । कारण जो ऐसा काय उत्पन्न न कर सके, उसे अनुमित करना, असंगत है । इसके साथ साथ साधारण कारणों की अनावश्यक उपाधियों का भी यह सूचन करने का नहीं छोड़ना चाहिए कि जिस प्रकार कि एक साधारण मनुष्य को,

काय उत्पादन करने के लिये देह और साधन होना चाहिये, ठीक उसी प्रकार परम कारण को भी देह और काय बनने के लिये साधन होना चाहिये। यह नहीं हो सकता, क्योंकि हम जानते हैं कि कितने ही काय, इच्छा और सकल्प मात्र से ही सिद्ध होते हैं और इच्छा और सकल्प की सत्ता के लिये देह की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वे देह से उत्पन्न न होकर मन में होते हैं। मन की सत्ता देह की सत्ता से स्वतन्त्र है, क्योंकि मनस की सत्ता देह से भ्रम होने पर भी, विद्यमान रहती है। जबकि, पाप और पुण्य के प्रभाव में रहने वाले परिमित जीव इस विचित्र अनेक प्रकार की रचना वाले बहुरूप जगत् को उत्पन्न करने में शक्तिमान् नहीं है इसलिये यह मानना ही पड़ता है कि एक परम पुरुष है जिसने यह सब उत्पन्न किया है। और जबकि उपादान कारण कर्ता और कारण रूपी कारण से सव्या भिन्न होता है ऐसा सभी ज्ञात उदाहरणों में देखा गया है, तो फिर ब्रह्म इस जगत् का उपादान और निमित्त कारण दोनों नहीं हो सकता है।

इस सब का इस तरह उत्तर दिया जा सकता है, हम यह मानते हैं कि जगत् एक काय है और महान् भी है किन्तु यह कोई नहीं जानता कि इस विशाल जगत् के सभी भाग एक ही समय और एक ही पुरुष द्वारा बने हैं। एक भगवान् परम पुरुष के लिए यहाँ कहा स्थान वचता है और इस शक्त की किस प्रकार अवगुणना की जा सकती है कि भिन्न भिन्न जीवों ने, अपने विशेष काम और शक्ति से, भिन्न भिन्न समय में जगत् के भिन्न भागों को बनाया हो जो अब हमें एक रूप से दिखाई देते हैं मानो एक पुरुष द्वारा बने हों ? जगत् के भिन्न भाग भिन्न समय में बनाये गये हों और उसी प्रकार भिन्न समय में नष्ट किये जायेंगे यह मानना शक्य है। एक परम पुरुष की सत्ता की कल्पना करना, जिसने इस बहुरूप जगत् को बनाया हो, असम्भव कल्पना मानना चाहिये। जगत् एक काय है इस सत्य से यही तक किया जा सकता है कि यह किसी चेतन पुरुष द्वारा बनाया गया होगा किन्तु यह आवश्यक रूप से, एक ही चेतन पुरुष द्वारा बनाया गया है, इसका कोई प्राधार नहीं है। यह विराट् जगत् एक ही क्षण में उत्पन्न नहीं हो सका होगा और ऐसा हुआ है इसका कोई प्रमाण भी नहीं है और अगर यह क्रम से उत्पन्न हुआ है तो यह भी माना जा सकता है कि यह अनेक चेतन पुरुष द्वारा क्रम से बनाया गया हो। इसके अतिरिक्त, ईश्वर को सव्या पूरा होने के कारण रचना की आवश्यकता पड़ी होगी ऐसा सोचा भी नहीं जा सकता। उसके न तो शरीर है न हाथ हैं जिससे वह जगत् की रचना करे। यह सत्य है कि मनस् शरीर के साथ मर नहीं जाता, किन्तु यह शरीर से सम्बन्धित न होते हुए सक्रिय दशा में पाया भी नहीं जाता। अगर ऐसा मान लिया जाता है कि ईश्वर के दह है तो वह नित्य भी नहीं हो सकता। अगर उसका शरीर, सावयव होते हुए भी, नित्य है तो उसी प्राधार पर इस जगत् को भी नित्य माना जा सकता है। अगर यह समस्त उसकी इच्छा मात्र से उत्पन्न हुआ है ऐसा माना जाता है तो यह इतना विचित्र है कि यह ज्ञात, काय-कारण

के उदाहरणों से सवधा भिन्न है। इसलिये पात काय कारणों के अनुभूत उदाहरणों के आधार पर, अगर किसी को ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करना है, और यदि ऐसे ईश्वर को श्रेष्ठ गुण युक्त माना जाता है जो उसमें बहुधा माने जाते हैं, और यदि जगत् की विचित्र रचना शक्ति भी उसमें मानी जाती है तो वह ऐसा कारण होगा जो ज्ञात कारण और उनके काय के प्रकार के साम्य के आधार पर, कभी भी अनुमित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार ईश्वर अनुमान के आधार पर कदापि सिद्ध नहीं हो सकता। उसकी सत्ता शास्त्र प्रमाण से ही माननी पड़ेगी।

भास्कर और रामानुज

रामानुज और भास्कर का अध्ययन करने वाले, प्रत्येक साधन पाठक ने यह पाया होगा कि रामानुज अपने दार्शनिक विचारों और मता के लिये, भास्कर के अधिवादाग्रहणों हैं और अधिक विषय पर दोनों के मत एक से ही हैं। रामानुज अपने मता के लिये बाधायन तथा अथ वैष्णव लेखकों के भी श्रुति रहे होंगे ऐसी सम्भावना है यह चाहे कस भी हो, भास्कर के प्रति उनका श्रुति भी बहुत या जसाकि दाना मता का तुलनात्मक अध्ययन बताता है तो भी ये दो मत एक सरीखे नहीं हैं बर्र महत्वपूर्ण विषयों पर दोनों में विरोध है। भास्कर मानते हैं कि ब्रह्म शुद्ध सत् चित् रूप है निराकार और कारण रूप है, और वह प्रकट काय रूप से जगत् है। भास्कर के अनुसार इस सिद्धांत में कोई असंगति या कठिनाई नहीं है क्योंकि प्रत्येक वस्तु के ऐसे उभय स्वरूप है जैसाकि एक और अनेक, या एकत्व और अनेकत्व। अनेकत्व में एकत्व प्रत्येक पदार्थ का स्वरूप है। रामानुज मानते हैं कि भेद और एकत्व एक ही साथ किसी एक पदार्थ में नहीं स्वीकृत हो सकते। इस प्रकार जब हम यह कहते हैं 'यह ऐसा है' तब यह सत्य नहीं है कि एक ही वस्तु दोनों उद्देश्य और विधेय है। उदाहरणार्थ, उपरोक्त वाक्य में यह वाक्य को लक्ष्य करता हो तो विधेय ऐसा उसके किसी विशेष विलक्षण शारीरिक रूप को लक्ष्य करता है। पिछला पहलू का गुण मात्र है, और उसके स्वभाव और गुण को निश्चित करता है। उद्देश्य और विधेय का तादात्म्य जोड़ना कोई अर्थ नहीं रखता या यह भी कहना अर्थ नहीं रखता कि वही पदार्थ इकाई के रूप से उद्देश्य है और भेद के दूसरे रूप से विधेय है। भास्कर तक करते हैं कि भवस्था और जिसका भवस्था पर प्रभाव है (भवस्था तादस्थ च) दोनों सवधा भिन्न नहीं हैं और न द्रव्य और गुण हैं जैसाकि कपड़ा और उसका सफेद रंग। बिना गुण के द्रव्य नहीं है और द्रव्य बिना गुण के। प्रत्येक भिन्नता एकत्व में है। द्रव्य की शक्ति और गुण उससे भिन्न नहीं है अग्नि उसकी दहन शक्ति एवं प्रकाशात्मक गुण दोनों एक ही हैं। इस तरह, प्रत्येक वस्तु एकरूप और भिन्न रूप दोनों ही है और किसी एक को दूसरे से एकरूप नहीं किया जा सकता। किंतु रामानुज यह मानते हैं कि सारे वाक्य एक ही प्रकार के हैं जिससे विधेय उद्देश्य का गुण है। यही

गुणवाचक सिद्धांत जाति और वय, काय और कारण, और सामान्य और विशेष के उदाहरणों में लागू होता है। मिश्रता और एवता वस्तु के दो स्वतंत्र रूप नहीं हैं 'जो दोनों सत्य भी है,' किंतु मिश्रता, एकत्व के स्वभाव या लक्षण को विशिष्ट बनाता है या उसके रूप में भेद करता है और यह हमारे मिश्र या यौगिक सत्ता के अनुभवों से सिद्ध भी है।^१ रामानुज के अनुसार एक ही वस्तु में एकत्व और भिन्नता की स्वीकारना विरोधाभास है। भेद की सच्चाई का स्वतंत्र एव अपना स्वयं अस्तित्व रखना अनुभव से प्रमाणित नहीं है, क्योंकि गुण और माना इत्यादि भेद से इकाई के रूप में उद्देश्य के स्वभाव और लक्षण में भेद उत्पन्न होता है, और यही केवल हमारे अनुभव में आता है।

भास्कर कहते हैं कि ब्रह्म के दो रूप हैं, प्रकट-व्यक्त रूप तथा नाना रूप और चित् और सत् के तादात्म्य का अभ्यक्त, निराकार रूप ब्रह्म का यह पिछला रूप ही हमारी भक्ति और उच्च ज्ञान का विषय है। रामानुज, इस निराकार और भेद रहित ब्रह्म को इकार करते हैं और विशिष्ट सगुण ब्रह्म में विश्वास करते हैं जो व्यापक ईश्वर रूप से अपने में, जीवा का और अचित् जगत् को शरीर रूप से धारण करता है। जीव और ब्रह्म के सम्बन्ध में भास्कर कहते हैं कि जीव भक्त करण की उपाधि से सकुचित, ब्रह्म ही है। जब ऐसा कहा गया है कि जीव ब्रह्म का अंग है तब अंग शब्द भाग एव 'कारण के अंग में उपयोग नहीं किया गया है किंतु भक्त करण की उपाधि से परिमित इस पारिभाषिक अंग में उपयोग किया गया है। यह सीमितता मिथ्या भी नहीं है और न असत् है इसी कारण जीव अणु रूप है। रामानुज के अनुसार भेद, अज्ञान के कारण है इसलिये यह भेद असत् है। रामानुज के अनुसार जीव और ब्रह्म में भेद नहीं है। जीव की अपूर्णता, सीमितता और ब्रह्म की पूर्णता एव असीमता इत्यादि का दीखना यह भेद अविद्यागत है जब जीव को यह अनुभव होता है कि वह ब्रह्म ही देह रूप है तब यह भेद मिथ्या हो जाता है। रामानुज के अनुसार, भेद स्वयं की कोई सत्ता नहीं है वह, केवल जिस अभिन्न एक ही वस्तु को लक्ष्य करता है उसके लक्षण को निश्चित करता है और उसके रूप का परिवर्तन करता। वस्तु और उसके गुण अभिन्न हैं। भास्कर, अभिन्नता और भेद के दो प्रकार मानते हैं जो दोनों, अपने में सखी और स्वतंत्र रूप से सत्य हैं यद्यपि वे आपस में एक दूसरे से सम्बन्धित हैं। भास्कर के विरोध में यह कहा जाता है कि अगर ब्रह्म के मर्यादित रूप भी सत्य हैं तो वे ब्रह्म को पूर्ण रूप में मर्यादित बना देंगे, क्योंकि ब्रह्म निर्विण्ण है, वे इस प्रकार उसे पूर्णरूप से दूषित कर देंगे। भास्कर के प्रति यह आक्षेप, रामानुज ने बहुत कुछ सूक्ष्म रूप से तथा युक्तिपूर्ण ढाँच से किया है।^२ अगर हम भास्कर का यह तार्किक दावा

^१ वादित्रयखण्डन।

^२ रामानुज भाष्य पृ० २६५, ६६। श्रुत प्रकाशिका के साथ, निर्णयसागर प्रेस, मम्बई, १९१६।

मान ले कि एकत्व और अनेकत्व, काय और कारण एक ही सत्ता के अस्तित्व के दो प्रकार हैं और ये दानः ही सत्य हैं तो भास्कर के विरुद्ध रामानुज के तर्कों का कोई प्रभाव रहा हो ऐसा नहीं लगता । भास्कर के तात्त्विक पक्ष का पूरणूप से, खण्डन किया जा चुका हो, ऐसा प्रतीत नहीं होता ।

रामानुज ब्रह्म को जीव और जड़ जगत् से अभिन्न मानते हैं किन्तु ब्रह्म को जीव और जड़ जगत् से अलग भी कहते हैं । किन्तु वे इसी अर्थ में अभिन्नता को मानते हैं जिस अर्थ में द्रव्य अपने अंश या गुण से एक साथ अभिन्न भी और भिन्न भी है या एक पूरा वस्तु अपने अंश से अभिन्न और भिन्न है । "यत्किमत जीव और जड़ जगत्, अपने आप स्वतन्त्रता से सत्ता नहीं रख सकते, केवल ब्रह्म के अंश रूप से ही सत्ता रख सकते हैं । जीव ब्रह्म के अंश रूप है इस तथ्य से उनकी ब्रह्म से अभिन्नता उत्तनी ही प्रधान है जितनी उनकी भिन्नता है अगर हम यह ध्यान रखें कि द्रव्य उसने गुण से भिन्न है ।" भास्कर और रामानुज के बीच मुख्य विरोध यह रह जाता है कि भास्कर देह और अंश या द्रव्य और गुण के सिद्धांत को प्रवर्तित करने की आवश्यकता नहीं समझते । उनके सिद्धांत के अनुसार ब्रह्मन् सर्वांतर्यामी और पर एक साथ ही है, अभिन्नता और भिन्नता दोनों एक साथ ही वस्तु में स्वीकार की जा सकती हैं, तथा काय और कारण एवं द्रव्य और गुण इत्यादि की दृष्टि द्वारा इसे प्रमाणित किया जा सकता है ।

रामानुज-दर्शन का सत्ता ज्ञान विषयक पक्ष

अद्भुत रचना युक्त यह सारा जगत्, जो अद्भुत नियम और विधि द्वारा नियंत्रित किया जा रहा है वह ब्रह्म से उत्पन्न हुआ है, उसी के द्वारा उसकी सत्ता पोषण की जा रही है और अंत में वह उसी में मिल जायगा । ब्रह्म की महानता की कोई मर्यादा नहीं है । यद्यपि जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और सहार, तीन प्रकार के गुण के अर्थ में व्यवहृत हैं किन्तु वे तीन द्रव्यों को लक्ष्य नहीं करते, केवल एक ही द्रव्य को लक्ष्य करते हैं जिसमें वे रहे हुए हैं । उसका सच्चा स्वरूप तो उसकी अपरिणामी सत्ता और नित्य सवशता और देग, काल और लक्षणों में अभिव्यक्तता में रही है । शक्य के इस सूत्र (११२) के विवरण का उल्लेख करते हुए रामानुज कहते हैं कि जो ब्रह्मन् को निर्विण्ण मानते हैं वे ब्रह्म सूत्र के इस पाठ (११२) में कहे हुए ब्रह्म के गुण को ठीक नहीं समझ सकते, क्योंकि ब्रह्म से जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और लय हाता है

१ जीववत् पृथक्सिद्धमनह विशेषणत्वेन अचिद्वस्तुनो ब्रह्माशत्वम् विशिष्टस्त्वेक देशत्वेन अनेद व्यवहारो मुख्य विण्णयो स्वरूप स्वभावभेदेन भेद-यव-हारोऽपि मुख्य ।
—श्री माध्य, ३२२८ ।

ऐसा कहने के बजाय उह या कहना चाहिये कि जगत् की उत्पत्ति स्थिति और लय का भ्रम ब्रह्म से है । किन्तु ऐसा कहने से भी ब्रह्म की निर्विशेषता सिद्ध नहीं होती, क्योंकि भ्रम भ्रमज्ञानवश हाँगा और ब्रह्म सारे भ्रमान को प्रकट करने वाला हाँ जायगा । वह स्वप्रकाश स्वरूप होने के कारण ऐसा कर सकता है और अगर उसमें यह भेद है तो वह तो निर्विशेष ही हो सकता है और न भेद रहित ही ।^१

यह शंकर के उपरोक्त सूत्र के सच्चे अर्थ के बारे में महत्वपूर्ण प्रश्न उपस्थित करता है । क्या वे सचमुच यही मानते थे जैसा कि रामानुज ने उनके बारे में बताया है कि जिस वस्तु में से जगत् की उत्पत्ति का भ्रम होता है वही ब्रह्म है ? या वे सचमुच यही मानते थे कि ब्रह्म तथा वह स्वतः ही अकेला इस जगत् की सचमुच उत्पत्ति का कारण है ? अगर, जैसा कि प्रसिद्ध है, उपनिषद् और ब्रह्म सूत्र के टीकाकार थे, यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि इन अर्थों में ऐसे अनेक अवतरण हैं जो ईश्वरवाद का प्रतिपादन करते हैं और यह भी कि इस वास्तविक जगत् की उत्पत्ति ईश्वर द्वारा ही सचमुच हुई है । शंकर को इन अवतरणों को समझाना या और उहोंने हमेशा भद्वैतिव भाषा का कठोर प्रयोग नहीं किया, क्योंकि उहोंने तीन प्रकार की सत्ता मानी है और सब प्रकार के शब्दों का प्रयोग किया है, किन्तु शंकर ने उस समय जिन शब्दों का प्रयोग किया उनके प्रति सावधानी रखना आवश्यक था, जो उहोंने हर समय नहीं रखी । उसका परिणाम यह हुआ कि कुछ ऐसे पाठ नजर आते हैं जो वास्तव में ईश्वरवाद का सचेत करते हैं दूसरे द्वयर्थक हैं जिनका दोना प्रकार से अर्थ लगाया जा सकता है, और कुछ दूसरे पाठ ऐसे हैं जो नितांत भद्वैतवादी हैं । किन्तु अगर महान् टीकाकार और शंकर मत के स्वतंत्र लेखकों की साक्षी ली जाय, तो शंकर के सिद्धांत का शुद्ध भद्वैत एकत्ववाच्य के अर्थ में ही समझाया जा सकता है । ब्रह्म निश्चित रूप से अपरिणामी, अनंत है और वह जगत् प्रपञ्च के उत्थान, स्थिति और प्रलय का एकमात्र अधिष्ठान है और वह सभी के अंतर्हित एक सत्य ॥ । किन्तु जगत् प्रपञ्च के मास में दो तत्त्व उपस्थित हैं एक ब्रह्म जो मूल अधिष्ठान रूप है, जो तत् और चित् स्वरूप है और दूसरा भेद और परिणामी तत्त्व माया है जिसके विकास या परिणाम से नानात्व का मास संभव है । किन्तु अगर भाष्य में ब्रह्म सूत्र के १ १ २ पाठ की टीका में ऐसे पाठ मिलते हैं जिससे यह प्रतीत होता है कि जगत् प्रपञ्च केवल मास मात्र नहीं है, किन्तु सत्य है क्योंकि उसका अधिष्ठान केवल सत्य ही नहीं है किन्तु वह ब्रह्म द्वारा प्रसूत है । यदि सत्य हाँकर देखा जाय तो ब्रह्म ही केवल जगत् का उपादान कारण नहीं है पर वह अविद्या के साथ उपादान कारण है, और

^१ जगत् जन्मादि भ्रमो यतस्तद् ब्रह्मेऽस्ति स्वात्प्रोक्षा पक्षेऽपि न निर्विशेष वस्तु सिद्धि इत्यादि ।
—वही, १ १ २० ।

ऐसा जगत्, ब्रह्म पर आधारित है और उसी में वह लय पाता है। वाचस्पति भामती में, शबर भाष्य के उसी सूत्र पर (ब्र० सू० ११२) पर यही टीका करते हैं।^१ प्रकाशात्मन्, अपने पंचपादिका विवरण में कहते हैं कि सजन काय जा यहा कहा गया है वह ब्रह्म में नहीं है और ब्रह्म के स्वरूप के विषय में खोज का फल यह नहीं है कि वह इन गुणों से सम्बन्धित है ऐसा जाना जाता है।^२ भास्कर ने यह प्रतिपादन किया है कि ब्रह्म ने ही जगत् रूप से परिणाम किया है और यह परिणाम सत्य है उसकी शक्तियों का नाना रूप यह जगत है। किंतु प्रकाशात्मन् परिणामवाद का प्रतिकार करते हुए कहते हैं कि जगत प्रपञ्च, भले ही माया रूप क्यों न हो, चूंकि यह माया ब्रह्म से सम्बन्धित है इसलिये यह जगत प्रपञ्च ऐसा हाते हुए भी, इसका बाध, निषेध या असत्ता अनुभव में नहीं आता, केवल इतना ही पता चलता है कि वह अतत्तागत्वा सत् नहीं है।^३ माया का अधिष्ठान ब्रह्म है (आधार ब्रह्म है) और जगत प्रपञ्च, माया का परिणाम होने से ऐसे परिणाम रूप से सद्रूप है। वह भी ब्रह्म पर आधारित है किंतु उसकी अंतिम सत्ता केवल यहा तक है जहा तक वह इन अधिष्ठान या ब्रह्म पर आश्रित है। जहा तक जगत प्रपञ्च का प्रश्न है वह माया का परिणाम होने से अपेक्षित रूप से ही सत है। ब्रह्म और माया के संयुक्त कारणत्व का विचार तीन प्रकार से किया जा सकता है माया और ब्रह्म दो तत्त्व रूप हैं जो जुनकर एक तत्त्व बने है या ब्रह्म और माया उसकी शक्ति रूप से, जगत् कारण है, या ब्रह्म, माया का आधार होने से जगत का गौण रूप से कारण है।^४ पिछले दो वादा में माया, ब्रह्म पर आश्रित है इसलिये माया का काय जगत भी ब्रह्म पर आश्रित है और इन दोनों वादा में उपरोक्त फल लगाने से, छुट्ट ब्रह्म ही जगत का कारण होता है। सबशास्त्रा मुनि भी जो ऐसा मानते हैं कि छुट्ट ब्रह्म उपादान कारण है, वे माया के काय को ब्रह्म के साथ संयुक्त उपादान कारण है, ऐसा नहीं मानते, किंतु उसे वह साधन है, सामग्री है ऐसा मानते हैं जिसके द्वारा ब्रह्म का कारणत्व, नानात्व भिन्न जगत रूप से प्रगट होता है। किंतु इन वाद के अनुसार भी नानात्व का उपादान माया है, यद्यपि माया का इस

^१ अविद्या सहित ब्रह्मोपादान जगत ब्रह्मण्येवास्ति तत्रच च लीयते।

—भामती ११२।

^२ नहि नानाविध काय त्रियावैशात्मकत्व तत्प्रसवशक्त यातमकत्व वा जिज्ञास्य विगुड ब्रह्मातगतम् भवितुम् अहति। पंचपादिका विवरण। —पृ० २०५।

^३ सृष्टेश्च स्वोपाधी अभाव यादृत्वात् सर्वे च सोपाधिकधर्मा स्वाधयोपाधी अवाध्यतया सत्या भवन्ति सृष्टिरपि स्वरूपेण न बाध्यते किंतु परमार्था सत्यत्वात्सेन।

—वही पृ० २०६।

^४ वही पृ० २१२।

प्रकार से प्रकट होना, मूल कारणत्व, ब्रह्म की अनुपस्थिति में असंभव है।^१ ब्रह्म के कारणत्व के स्वरूप पर विचार करते हुए, प्रकाशात्मन् कहते हैं कि वेदा त का अद्वैत-वाद का सिद्धांत इस तथ्य से समर्थन पाता है कि कारण को छोड़कर कार्य में कुछ भी नहीं है जिसे वर्णन किया जा सके या व्यक्त किया जा सके (उपादान व्यतिरेकेण कार्यस्य अनिरूपणाद् अद्वितीयता)।^२ इस प्रकार भिन्न भिन्न प्रकार से, शंकर दर्शन की व्याख्या की गयी है, अतः शंकर के लगभग सभी अनुयायियों ने यह माना है कि यद्यपि ब्रह्म ही जगत का अन्त में मूल कारण ही है तथापि जगत जिन पदार्थों से बना है वह ब्रह्म नहीं होकर केवल माया तत्त्व है और इसलिए नानास्व जगत की सत्ता-सापेक्ष मात्र है और यह सापेक्ष सत्ता ब्रह्म की सत्ता की तरह सत्य नहीं है।^३ शंकर स्वयं कहते हैं कि ब्रह्म की सबज्ञता सब विषय को प्रकाश करने और प्रकट करने की नित्य शक्ति में ही है (यस्य हि सब विषयावभासनं समं ज्ञानं नित्यम् इति)। यद्यपि इस सब-व्यापी शक्त्य में कोई भी क्रिया या साधन की आवश्यकता नहीं रहती ता भी वह पाता कहा जाता है जबकि सूय स्वयं दाहक और प्रकाशक कहा जाता है जबकि सूय स्वयं ताप और प्रकाश की अभिप्राय के सिवाय और कुछ नहीं है (प्रतताप्य प्रकाशेऽपि सवि-तरि दहति प्रकाशयतीति स्वातन्त्र्य व्यपदेशं दर्शनात् एवम् असरपि ज्ञानं कमणि ब्रह्मण तद् ऐतत् इति वक्तृत्वं व्यपदेशदर्शनात्)। जगत की उत्पत्ति के पहले इस सबव्यापी शक्त्य का जो विषय है वह अनिवचनीय नाम रूप है जिसे 'यह' या 'वह' कहकर निश्चित नहीं किया जा सकता।^४ ब्रह्म की सबज्ञता, इसलिये सबको प्रकट करती

^१ संक्षेप गारोरीक १ ३३२ ३३४ और रामतीर्थ की अवधाय प्रकाशिका टीका।

^२ पञ्चपादिका विवरण, पृ० २२१।

^३ प्रकाशात्मन् ब्रह्म और माया के बीच किये गये अनेकानुसंधानों का अन्तर्लेख करते हैं जैसेकि ब्रह्म में माया शक्ति रूप है, और सारे जीवों का सबध अविद्या से है माया और अविद्या में प्रतिबिम्बित ब्रह्मन् जगत कारण है (माया विद्या प्रतिबिम्बित, ब्रह्म जगत-कारणम्) गुड ब्रह्म अमर है जीव अविद्या से सबधित है जीव जगत के बारे में अपना ही भ्रम है और ये सादृश्य की वजह से एक नित्य जगत रूप से दीक्षता है, ब्रह्म का अपनी अविद्या के कारण ही भासमान परिणाम होता है। किन्तु इन किसी भी विचारा में जगत ब्रह्म का सच्चा रूप है ऐसा नहीं माना गया है।

—पञ्चपादिका विवरण, पृ० २३२।

ब्रह्म किस प्रकार अनादि वेदों का कारण है, इस विषय को प्रकाशात्मन् यों समझते हैं कि ब्रह्म अंतरस्य सत्ता यो, जिससे वद, जो उन पर निहित किये गये थे, प्रकट हुए।

—वही, पृ० २०३-२३१।

^४ कि पुन तत् कम् ? यत् प्रागुत्पत्तेरीदं नानस्य विषया भवतीति। तस्याय-त्वाभ्याम् अनिवचनीये नाम रूप अव्याकृत व्याचिकीषीते इति ब्रूम।

है जिससे माया की समस्त सृष्टि बुद्धि का ज्ञानात्मक विषय बन जाती है। किन्तु यह प्रकट करना पान बम नहीं है किन्तु चतुर्थ का नित्य स्थिर प्रकाश है जिससे माया के मिथ्याभास प्रकाशित हो उठते हैं और जाने जाते हैं।

रामानुज का अभिप्राय इससे अत्यन्त भिन्न है। वे स्वप्न के इस मत को कि कारण ही एक मात्र सत्य है और बाय सारे मिथ्या हैं—इसे नहीं मानते। काय रूप जगत् के मिथ्यात्व के लिये एक कारण यह दिया जाता है कि काय अनित्य है। इससे काय का मिथ्यात्व नहीं सिद्ध होता, केवल इसका नागवान् और अनित्य स्वभाव ही सिद्ध होता है। जब एक वस्तु एक देग और बाल में विद्यमान रहती हुई उसी देग और बाल में नहीं रहती है तब वह मिथ्या कहाती है, किन्तु यदि वह दूसरे देग और बाल में रहती हुई नहीं पाई जाती है तो उसे मिथ्या नहीं कह सकते, वह केवल नागवान् और अनित्य है। यह मायता गलत है कि कारण का स्वरूप परिवर्तित नहीं होना क्योंकि समय, स्थान के संयोग से नये तत्वा का उदय होता है जिसके फलस्वरूप उसमें परिवर्तन होता है। काय न तो अमृत है और न अम है क्योंकि वह कारण से उत्पन्न होने के पश्चात्, तत्काल किसी निश्चित देग और बाल में सीमित है जबतक कि वह नष्ट नहीं हो जाता। हमारा यह अनुभव मिथ्या है ऐसा सिद्ध करने का कुछ भी प्रमाण नहीं है। जगत् ब्रह्म से अभिन्न है ऐसा जो धृति शास्त्र प्रतिपादन करते हैं वे इस अर्थ में सत्य हैं कि ब्रह्म ही केवल जगत् का कारण है और काय कारण, अतः में, भिन्न नहीं है। जब ऐसा कहा जाता है कि घड़ा मिट्टी के सिद्धांत और कुछ नहीं है तो कहने का अर्थ यह है कि वह मिट्टी है जो विशेष और निश्चित रूप से घड़ा कहाती है और पानी लाने इत्यादि का काम करती है यद्यपि वह ऐसा करती है तो भी वह मिट्टी से भिन्न द्रव्य नहीं है। घड़ा इस प्रकार, मिट्टी स्वयं की अवस्था ही है, और जब वह विशेष अवस्था बदल जाती है तब हम कहते हैं कि काय रूप घड़ा नष्ट हो गया है यद्यपि कारण मिट्टी वही ही रहती है। उत्पत्ति का अर्थ पहली स्थिति का नाश और नयी स्थिति का निर्माण है। द्रव्य इन सब स्थितियों में एक सा ही रहता है इसी कारण कि काय, कारण साधनों की क्रिया के पहले ही विद्यमान है यह कारणवाद सच माना जा सकता है। वास्तव में दशा या रूप जो पहले नहीं थे वे उत्पन्न होते हैं, किन्तु स्थिति या दशा जो द्रव्य में दीक्षती है उसकी द्रव्य से स्वतंत्र रूप में सत्ता नहीं होती, उसकी नयी उत्पत्ति, काय कारण में पहले से ही विद्यमान है इस कारणवाद पर प्रभाव नहीं डालती। इस तरह एक ही ब्रह्म स्वयं जगत् रूप से परिणत हुआ है और नाना जीव, उसकी विशेष दशाएँ या स्थिति होने के कारण, उससे एक रूप हैं और तो भी उसके अश रूप या अवस्था होने से सचमुच अस्तित्व रखते हैं।

पूरा या अद्वैत ब्रह्म ही जीव और जड जगत् उसकी देह हैं। जब ब्रह्म, जीव और जड जगत् के सूक्ष्म रूप देह के साथ रहता है तब वह कारण या ब्रह्म की

धारणवस्था कहलाती है। जब वह, जीव और जगत् की साधारण प्रकट अवस्था रूपी देह से युक्त है तब ब्रह्म की वाग्मीवस्था कहलाती है।^१ जो वाय को मिथ्या मानते हैं वे यह नहीं कह सकते कि वाय धारण से अभिन्न है, क्योंकि उनके अनुसार जगत्, जो मिथ्या है वह ब्रह्म से जो सत्य है, अभिन्न नहीं हो सकता।^२ रामानुज, बलपूर्वक इस सुभाव का निषेध करते हैं कि सामान्य रूप कोई ऐसी वस्तु, जीव और जगत् की सूक्ष्मावस्था रूप देह वाले नियता धारण ईश्वर से, अतः अधिक सत्य है, क्योंकि वे इसे भी अवबोध करते हैं कि ईश्वर का केवल सामान्य भाव जाय, क्योंकि ईश्वर सदा, सत्यता, सब शक्तिमत्ता, इत्यादि भगवत् श्रेष्ठ गुणों से युक्त हैं। रामानुज इस प्रकार, ईश्वर के भय रूप, जब और जीव के द्विविध सिद्धांत को पकड़े रहते हैं, जो ईश्वर इन भावों का निरंतर भक्त्यामी हैं। वे निश्चय रूप से साक्षात्-वादिन हैं किन्तु उनका साक्षात्वाद, वेदांत के साक्षात्वाद से, जो शब्दों में माना है अधिक सत्य की राह पर है। काय, धारण की केवल बदली हुई अवस्था है और इसलिये जब और जीव रूप से प्रकट जगत् जो ईश्वर की देह है, इसे केवल इसलिये काय माना है कि यह काय रूप से प्रकटावस्था के पूर्व, ईश्वर में सूक्ष्म और निमल अवस्था में विद्यमान था। किन्तु ईश्वर में वह जब और जीव का भेद हमेशा से विद्यमान था और उसमें कोई ऐसा भय नहीं है जो इससे अधिक सत्य और चरम हो। यहाँ पर रामानुज भास्कर का पूण्य साम्य छोड़ देते हैं। क्योंकि भास्कर के अनुसार जो कि काय रूप से ईश्वर जब और जीवमय प्रकट सृष्टि रूप से विद्यमान था तो भी कारण रूप से ईश्वर की सत्ता भी थी, जो निरंतर अव्यक्त और निर्विशेष रूप से सामान्य था। ईश्वर, इसलिये सदा जब, जीव और उसके भक्त्यामी के त्रिविध रूप से विद्यमान था, और प्राकृत या धारणावस्था और प्रत्यावस्था का भय, जब और जीव की यक्षावस्था से भिन्न सूक्ष्म और निमल अवस्था से है। किन्तु रामानुज भास्कर करते हैं कि जैसे मनुष्य में देह और आत्मा के बीच भेद है, और जैसे देह की कमी और दोष आत्मा को प्रभावित नहीं करते, उसी प्रकार परम भक्त्यामी ईश्वर और उसका शरीर जीव और जब जगत् रूपी के बीच, स्पष्ट रूप से भेद है और जगत् के दोष ब्रह्म की इसलिये प्रभावित नहीं कर सकते। इस प्रकार, यद्यपि ब्रह्म का शरीर है तो भी वह अलण्ड (निरवय) है और कम से सदा रहित है। क्योंकि उसकी निश्चयात्मक चेष्टाएँ भट्टेयुकी हैं। वह, इसलिये सभी दोषों के प्रभाव से रहित है और अपने में अनन्त हितकारी गुण धारण करता हुआ, शुद्ध और पूण है।

^१ श्री भाष्य, पृ० ४४४ ४५४। बवई १६१४।

^२ रामानुज का यह आक्षेपयुक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि इसके अनुसार काय के भक्त्यामी सत्ता धारण से एक रूप है। किन्तु इस आक्षेप में भी यह सच्चाई है कि कार्य-धारण की अभिन्नता के सिद्धांत का शब्द के मत के योग्य बनाने के लिये, वनार्थ देना आवश्यक हो जाता है।

रामानुज, अपने 'वेदाय सग्रह' और 'वेदात्त दोष' में यह बताने की कोशिश करते हैं कि किस प्रकार, शंकर के भेदतत्वाद् को दूर करने, उन्हें भास्कर के सिद्धांत और अपने पूर्वगामी गुरु यादव प्रकाश के सिद्धांत से भी, हट कर रहना पड़ा। वे भास्कर का साथ न दे सके, क्योंकि भास्कर मानते थे कि ब्रह्म उन मर्यादाओं और सीमाओं से सम्बन्धित है जिनसे वह बंधन में पड़ता है और जिनके निवारण से वह मुक्त होता है। वे यादव प्रकाश से भी सहमत न हो सके, जो मानते थे कि ब्रह्म एक बार शुद्ध है और दूसरी ओर, स्वयं नाना रूप जगत् में परिणमित होता है। इन दोनों मतों की उप निपट के पाठ से मगति नहीं बैठती।

वैकटनाथ का प्रमाण-निरूपण

जिस प्रकार शून्यवादी बौद्ध या माध्यमिक किसी भी तथ्य या प्रतिज्ञा की व्याप्युक्त सत्ता का निषेध प्रतिपादित करते हैं उसी प्रकार शंकर मतवादी उक्त प्रमाण पर अपना निणय दे सकने में असमर्थ हैं। लण्डनखण्डशास्त्र के पूर्व पक्ष में इस प्रश्न के उत्तर में कि सारे विवाद (कक्षाओं) का, सत्य करने वाले तथ्या और प्रतिज्ञाओं की पहल ही सिद्धि और असिद्धि मान लेनी चाहिये प्रमाण नहीं इसका उल्लेख करते हुए भी श्री हृष कहते हैं कि ऐसी कोई मायता अनिवार्य नहीं है क्योंकि विवाद को प्रतिस्पर्धी पक्षों की आपस की स्वीकृति में ही यह मानकर किया जा सकता है कि, वे विवाद का किसी एक मध्यस्थ द्वारा निश्चित किये गये कुछ सिद्धांतों की सच्चाई या मिथ्यापन के आधार पर उनकी अंतिम सच्चाई का प्रश्न खड़े किये बिना, सम्मान करें। यदि कुछ सिद्धांतों, तथ्या का प्रतिज्ञाओं की सिद्धि या असिद्धि मान भी ली जाय, तब भी, प्रतिस्पर्धी विवाद करने वाला के बीच मध्यस्थ द्वारा नासित किये गये, यह या अन्य सिद्धांतों के बारे में स्वीकृति समस्त विवाद के लिए प्रारम्भिक भावश्यकता होगी।^१ रामानुज मप्रदाय के विख्यात दार्शनिक वैकटनाथ, इन मतों विरोध में, सत्य या हेतु या नेय विषय की खोज की प्रारम्भिक अवस्था के तीर से, कुछ प्रतिज्ञाओं या तथ्या में स्वाभाविक धर्म के रूप में प्रामाण्य या अप्रामाण्य मानना आवश्यक है या नहीं इसे निश्चित करना चाहते हैं। अगर प्रामाण्य या अप्रामाण्य प्रतिज्ञाओं का भेद नहीं माना जाय तो, कोई भी प्रवच (प्रतिज्ञा) सिद्ध नहीं की जा सकती और न कोई व्यवहार ही सम्भव है। यद्यपि सामान्य साक्षात् स्वीकृति के आधार पर प्रमाण

^१ न च प्रमाणादिना मत्तापि इत्यम् एव ताम्याम् अगीकुतुम् उचिता, तादृश-व्यवहार नियममात्रेणैव कथा प्रवृत्त्युपपत्तेः । प्रमाणादिसत्ताम् अम्युपेत्यापि तथा व्यवहार नियम व्यतिरेके कथा प्रवृत्ति बिना तत्त्व निणयस्य जयस्य या अभिलसितस्य कथं कथोरपयवगानात्, इत्यादि ।

धीर अप्रमाण प्रतिज्ञाभा का भेद इस प्रकार मानना पड़ता है, तब भी उनसे सच्चे स्वरूप का परीक्षण करना ही पड़ता है। जो इस भेद को अस्वीकार करते हैं उनके लिये चार विकल्प उपस्थित होते हैं, जैसाकि (१) सारी प्रतिज्ञाएँ प्रमाण हैं (२) सारी प्रतिज्ञाएँ अप्रमाण हैं (३) सारी प्रतिज्ञाएँ आपस में परस्पर विरोधी हैं, या (४) सारी प्रतिज्ञाएँ शकास्पद हैं। यदि सारी प्रतिज्ञाएँ प्रमाण हैं तो एसी प्रतिज्ञाओं का निषेध भी प्रमाण है, जो स्वतोविरोधी हो जाता है। अगर वे सभी अप्रमाण हैं तो यह प्रतिज्ञा भी अप्रमाण ठहराती है और इस प्रकार अप्रमाणाता प्रतिपादित नहीं की जा सकती। तीसरे विकल्प के बारे में, यह बताया जा सकता है कि अप्रमाण प्रतिज्ञा कभी भी प्रमाण प्रतिज्ञा का बाध नहीं कर सकती। यदि एक प्रमाण प्रतिज्ञा दूसरी प्रमाण प्रतिज्ञा के क्षेत्र को निरुद्ध करती है तो इसे विरोध नहीं माना जा सकता। एक प्रमाण प्रतिज्ञा का उसकी प्रमाणाता प्रकट करने के लिये दूसरी प्रतिज्ञा पर आश्रित होना नहीं पड़ता। क्योंकि प्रमाण प्रतिज्ञा स्वतः प्रमाणित है। अतः में, यदि आप सभी के बारे में शका करने हैं तो कम से कम आप इसे तो शका नहीं करते कि आप शका करते हैं, इस प्रकार तुम्हारा यह कहना असंगतिपूर्ण है कि आप सभी के बारे में शका करते हैं।^१ इस प्रकार यह मानना पड़ता है कि दो प्रकार की प्रतिज्ञाएँ होती हैं प्रमाण और अप्रमाण। प्रतिज्ञाभा के बीच प्रमाणाता और अप्रमाणाता का सामान्य भेद यदि स्वीकार कर लिया जाय, तो भी, कोई विशेष प्रतिज्ञा, प्रमाण है अथवा नहीं है इसे निश्चित करने के लिये उक्त प्रतिज्ञा का परीक्षण पूछताछ खोज इत्यादि किया जाना 'याय' युक्त है। प्रमाण उसे ही कहते हैं, जिसके द्वारा सही ज्ञान (प्रमा) उपलब्ध हो।^२ उदाहरणार्थ प्रत्यक्ष के यथाय ज्ञान (प्रमा) के लिए दीप रहित नेत्र ध्यान सगत मानसिक 'यायार एव विषय' की योग्य निवृत्ता इत्यादि ॥ समुक्त स्वरूप से 'प्रमाण' की उपलब्धि होती है। किन्तु शब्द प्रमाण में, ज्ञान की प्रमाणाता बोलने वाले की दीप रहितता से है। शास्त्र प्रमाण हैं क्योंकि वे ईश्वर द्वारा कहे गये हैं जिन्हें वस्तु का सच्चा ज्ञान है। वेदों की प्रमाणाता, हमारे ज्ञान के सामना की दीप रहितता पर आश्रित नहीं है। यह वैसे भी हो प्रमाण का अंतिम निश्चय प्रमा द्वारा या सच्चे ज्ञान द्वारा ही है। जिससे सच्चा ज्ञान प्राप्त हो सकता है वही प्रमाण है। वेद प्रमाण हैं क्योंकि वे ईश्वर द्वारा कहे गये हैं जिसे

^१ यह उक्ति डेकाट का स्मरण कराती है—सम सदिग्धम् इति ते निपुणस्यास्ति निश्चयः सद्यश्च न सदिग्धः सदिग्धाद्भवति ।

—'याय परिशुद्धि' पृ० ३४। चौखम्बा स० सी० ।

^२ यहाँ करण प्रामाण्य और आश्रय प्रामाण्य के बीच भेद किया गया है। (प्रमा श्रयस्य ईश्वरस्य, प्रामाण्य, अगीकृतम्) 'यायसार याय परिशुद्धि' की टीका, श्री निवास कृत, पृ० ३५।

सच्चा ज्ञान है। इस प्रकार ज्ञान की सच्चाई ही, अतः प्रमाण की सिद्धि निश्चित करती है।^१

वात्स्य श्री निवास जो रामानुज सम्प्रदाय के श्री वेंकटनाथ के उत्तराधिकारी हैं, प्रमाण की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि प्रमाण, यथाय ज्ञान (प्रमा) की तात्कालिक नित्य एवं एकात्मिक कारण की पूर्ववर्ती स्थिति होने के फलस्वरूप समग्र कारणों में सबसे विशिष्ट सिद्धिकर उपकरण है। अतः उदाहरण के लिए प्रत्यक्ष म चक्षु इन्द्रिय के प्रमाण द्वारा यथाय ज्ञान (प्रमा) की उपलब्धि संभव है यद्यपि इस क्रिया में बीच की सक्रिय क्रिया (अथवा तर व्यापार) के माध्यम से प्राप्त का वस्तु से सम्पर्क होता है।^२ 'याय के सुविख्यात लेखक, जयन्त ने अपनी 'याय मजरी' में इस विषय पर भिन्न ही मत प्रकट किया है। उन्होंने माना है कि प्रमा की उत्पादक सामग्री में से किसी एक को भी दूसरे से अधिक महत्वपूर्ण या अतिशय नहीं कहा जा सकता। कारण साधन की अतिशयता का अर्थ उनकी कार्योत्पादक शक्ति है, और वह शक्ति, उत्पादक सामग्री के सभी तत्वों में संयुक्त होकर ही है इसलिये प्रमा उत्पन्न करने वाली सम्पूर्ण कारण—उत्पादक सामग्री को ही प्रमाण मानना पड़ेगा।^३ उद्देश्य और विधेय भी अधिक महत्वपूर्ण नहीं माने जा सकते क्योंकि वे भी उद्देश्य और विधेय के बीच, उत्पादक सामग्री द्वारा ही, इच्छित सम्बन्ध उत्पन्न करके ही, प्रकट होते हैं।^४ 'याय के अनुसार उत्पादक सामग्री बोधा बोध स्वभाव रूप है।^५

अगर वेदांत परिभाषा का मत माना जाता है तो शकर अनुयायियों का मत भी इस विषय पर रामानुज के मन जैसा बहुत कुछ ही जाता है, क्योंकि धर्म राजाध्वरीन्द्र

^१ कारण प्रामाण्यस्य आश्रय प्रामाण्यस्य च ज्ञानप्रामाण्याधीनज्ञानत्वात् तदुभय-प्रामाण्य-सिद्धययमपि ज्ञान-प्रामाण्यमेव विचारणीयम् ।

—न्यायसार, पृ० ३५ ।

^२ प्रमा कारण प्रमाणम् इति उक्तम् आचार्ये सिद्धांत सारे प्रयोत्पादक-सामग्री मध्ये यह अतिशयेन प्रमाणगुणकम् तत् तस्या कारणम्, अतिशयत्वं व्यापार, यदि यद् जनयित्वैव यद् जनयेत् तत्तत्र तस्यावांतर व्यापार । साक्षात्कारि प्रमाया इन्द्रिय कारणम् इन्द्रियाय समीचीनवांतर व्यापार ।

—रामानुज सिद्धांत संग्रह । शब्० श्रौ० हस्त० सं० ४६८८ ।

^३ सच सामग्र्यतर तस्य न कस्यचिद् एकस्य कारकस्य कथयितुं पायते, सामग्र्यस्तु सोऽतिशय सुबोध सन्निहिता चेत् सामग्री सम्पन्नम् एव फलम् इति ।

—याय मजरी, पृ० १३ ।

^४ साकल्य प्रसाद स-ध प्रमिति-सम्बन्ध-निबन्धन प्रमातृ-प्रमेयो मुख्यस्वरूप साम ।

—वही, पृ० १४ । 'याय मजरी ।

^५ बोधा बोध स्वभावा सामग्री प्रमाणम् ।

—न्याय मजरी, पृ० १५ ।

और रामकृष्ण दोनों प्रमाणों को प्रमा का कारण मानने में एक मत हैं। चाक्षुष प्रत्यक्ष से तथा श्रय में इन्द्रिया ही प्रमाण मानी गई हैं, और इन्द्रिय संयोग इस कारण का व्यापार माना गया है।

रामानुज और 'याय' के मत में भेद यह है कि जबकि 'याय' उत्पादक सामग्री के प्रत्येक तत्वा को समान महत्व देता है, रामानुज का मत, उसी निमित्त कारण को विशेष महत्व देता है जो व्यापार से साक्षात् संबंधित हैं। शकर अनुयायी भी ज्ञान के ऐसे उत्पादक मत को मानते हैं यद्यपि वे चैतन्य को निरर्थक और भ्रम मानते हैं, तो भी, वे वृत्ति ज्ञान की उत्पत्ति में सा यत्ता रखते हैं। क्योंकि यद्यपि वे चैतन्य को निरर्थक और भ्रम मानते हैं तो भी वे वृत्ति ज्ञान उत्पन्न हो सकता है ऐसा मानते हैं। शकर और रामानुज के मत याय से एक मत हो ज्ञान के उत्पादक सिद्धांत को मानते हैं, क्योंकि दोनों के मतानुसार जगत् विषय रूप से, ज्ञान के बाहर है और प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिया से, श्रय का व्यापार द्वारा संयोग होने से उत्पन्न होता है। रामानुज मत में कारण और कारण (विशेष साधन) के बीच भेद किया गया है और वह कारण जो कार्य उत्पन्न करने वाले व्यापार से, अतिशय रूप से और सामान्य सम्बंधित है वह कारण है।^१ इसी कारणवश यद्यपि रामानुज का मत सामग्री को स्वीकार कर लेता है, किंतु कुछ श्रय में वह इन्द्रियों को भी प्रधान साधन मानता है दूसरे सब सहायक हैं या श्रय रूप से उत्पादन में सहकारी हैं।

कुछ बौद्ध ऐसे भी हैं जो पूर्ववर्ती क्षण के मानसिक तथा मनोवाह्य कारक की संयुक्त सामग्री ही, ज्ञान तथा उत्तर क्षण की बाह्य घटना को उत्पन्न करती है, ऐसा मानते हैं, किंतु वे मानसिक तत्व सीधे सीधे ज्ञान उत्पन्न करते हैं ऐसा मानते हैं, जबकि मनोवाह्य तथा बाह्य पदार्थ केवल उत्तेजक या सहकारी साधन हैं। इस मत के अनुसार ज्ञान अनुभव के पूर्व ही, अंतर से निश्चित होता है, यद्यपि बाह्य विषयों के प्रभाव का निषेध नहीं किया गया है। बाह्य जगत् में कारणता के व्यापार के सम्बंध में वे मानते हैं कि यद्यपि वर्तमान क्षण के ज्ञानमय तत्व, सहायक रूप से उन्हें प्रभावित करते हैं तो भी अतिशय कारण व्यापार तो बाह्य विषयों में ही ढूँढना पड़ेगा। पूर्ववर्ती क्षण के ज्ञान तथा ज्ञानोत्तर तत्व, संयुक्त रूप से, जगत् में, उत्तर क्षण की प्रत्येक घटना को निश्चित करते हैं, चाहे वे मानसिक या भौतिक ही क्यों न हो, किंतु ज्ञान की उत्पत्ति के निश्चय में तो ज्ञान तत्व ही प्रबल हैं बाह्य दशाएँ केवल सहकारी ही हैं। बाह्य घटना को निश्चित करने में, ज्ञान तत्व सहायक हैं और बाह्य कारण निकटतम साधन रूप हैं। इस प्रकार ज्ञान की उत्पत्ति में यद्यपि विशिष्ट बाह्य

^१ तत्कारणाना मध्ये या दृष्टियेन कार्योत्पादक तत्करणम्।

पदार्थ सहायक माने जा सकने हैं किन्तु उनका अचिरात और अव्यवहित रूप से निर्धारक तत्त्व विज्ञान ही है ।^१

विज्ञानवादी बौद्ध जो प्रत्यय बोध और पदार्थ वस्तु में भेद नहीं करते उनकी मान्यता है कि अरूप प्रत्यय ही नील, लाल इत्यादि भिन्न रूप धारण करता है, क्योंकि ये इन प्रत्यय बोधों के अलावा किसी भी बाह्य विषय को नहीं मानते और इसलिये, विभिन्न रूप में प्रत्यय बोध (विज्ञान) को ही प्रमाण कहते हैं और इन्द्रिया मय वा अर्थ सामग्री की मान्यता अस्वीकार करते हैं । प्रमाण और प्रमाण फल, या प्रमाण व्यापार की निष्पत्ति में यहाँ भेद नहीं किया गया है ।^२ अतः विज्ञानवादी बौद्धों में पदार्थ की स्थिति एवं उसकी जानकारी के भेद का कोई खुलासा नहीं किया गया है । अर्थात् वे चेतना और उसके अर्थ या विषय का भेद समझने में असफल रहते हैं ।

कुमारिल की मीमांसा शास्त्रा का विचार है कि आत्मा इन्द्रिया मनस विषय संयोग क्रम को अनुसरण करते हुए, कोई ऐसा ज्ञान व्यापार है, जोकि वह साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं होता, तो भी उसे ज्ञान के विषय का प्रकट करने का नियत व्यापार मानना ही पड़ेगा (अथ दृष्टता या विषय प्रकाशता) । यही अदृष्ट किन्तु वाय अनुमित ज्ञान व्यापार है जो प्रमाण कहलाता है ।^३ जयन्त ऐसे अदृष्ट व्यापार का ज्ञान क्रिया को मान नहीं सकते, क्योंकि वाय मतानुसार एक ही प्रकार का व्यापार माना

^१ ज्ञान जन्मनि ज्ञानम उपादान कारणमथ सहकारि कारणमथ जन्मनि च अर्थ उपादान कारण ज्ञान सहवर्तिवारण ।

—वाय मज्जी, पृ० १५ ।

जयन्त ने इस मत के प्रति यह आक्षेप किया है कि, अथवा ज्ञान और बाह्य पदार्थ और दोनों घटना, पूर्ववर्ती क्षण के ज्ञान तथा ज्ञानोत्तर तत्त्वों के संयुक्त व्यापार से निश्चित होते हैं तो हम पूछते हैं कि एक तथ्य ज्ञान है और दूसरा भौतिक है, एक दृष्टा है और दूसरा दृश्य है, इसे कौन निश्चित करता है ।

^२ निराकारस्य बाधरूपस्य नील पीताद्यनेक विषय साधारणत्वाद् जनकत्वस्य च चक्षुरा दाक्षि मायेनातिप्रसंगात् तदाकारत्ववृत्तम एव ज्ञानकम् नियमम् अवगच्छन्त साकार विज्ञानम् प्रमाणम् अथस्तु साकार ज्ञानवादिनो न समस्त्येव ।

—वही, पृ० १६ ।

^३ ना यथा ह्यथ सदभावो दृष्ट सानुपपद्यते ।

ज्ञान चेनेत्यत पश्चात् प्रमाणम् उपजायते ॥

—श्लोकाकार्त्तिक, सूत्रवाद, १७८ ।

जयन्त यह भी कहते हैं, फलानुमेयो ज्ञान व्यापारो ज्ञानादि शब्द वाच्य प्रमाणम् ।

—वाय मज्जी, पृ० १७ ।

गया है जो परमात्मा की गति है या कारण चक्र द्वारा उत्पन्न किये गया परिस्पन्द (चलन) है ।^१

जब मतवादी सामग्री की संयुक्त वारणता का या किसी भी व्यक्तिगत कारण का, जैसे कोई भी इन्द्रिय या प्रत्यक्ष ज्ञान में किसी भी प्रकार के इन्द्रिय सम्बन्ध, या अन्य किसी प्रकार के ज्ञान का स्पन्दन करते हैं । प्रगाचन्द्र, इस प्रकार 'प्रभेय कमल मातण्ड' में, विचार करते हैं कि कोई भी व्यक्तिगत कारण या कारण सामग्री का संयोग, ज्ञान की उत्पत्ति नहीं कर सकता है । क्योंकि ज्ञान हमारे इच्छित विषय के प्रति, या अनिच्छित विषय से दूर, ले जाने में, स्वतन्त्र और स्वतः निश्चित है, और किसी अन्य में इन्द्रिया का कारण व्यापार या इन्द्रिया का संयुक्त व्यापार या अन्य किन्हीं तत्वों को, ज्ञान का कारण नहीं कह सकते । इस प्रकार स्वतः ज्ञान को ही प्रमाण मानना चाहिए जो इच्छित विषय का प्राप्त करता है ।^२

प्रमाण के विषय में, विभिन्न मता का सारा निचोड़ ज्ञान की उत्पत्ति में, इन्द्रियों का विषय या वस्तु और अन्य सहकारी परिस्थितियों के सबंध के प्रकार को निश्चित करने में ही रहा है । जसाकि हमने देखा है, रामानुज के मतानुसार, ज्ञान, अनेक कारण तत्वा का कार्य माना गया है जिसमें प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिया साक्षात् (अचिरात्) और नियत रूप से महत्वपूर्ण कार्य करती है । जब और बौद्ध (विज्ञान वादी) (यद्यपि उनमें आपस में उत्कट मतभेद है) ज्ञान के आत्मनिर्धारण को मानने में एक मत हैं, जिसके अनुसार ज्ञान, इन्द्रिया या बाह्य पदार्थों के व्यापार जो ज्ञान के विषय बनते हैं और उससे प्रकाशित होते हैं, स्वतन्त्र है ।

वैकटनाथ का मंशय निरूपण

वैकटनाथ सत्य की विशिष्ट विराधी गुणों के अग्रहण से, दा या अधिक विकल्पा (जो आपस में असंगत हैं) का दीक्षना कहते हैं और दोनों में कुछ सामान्य साधारण लक्षणों का अनुभव करना है जमकि जब केवल ऊर्ची वस्तु ही दीक्षती है, वह फिर चाहे मनुष्य हो या ठूठ हो, जो एक दूसरे से सवधा भिन्न होने से एक साथ दाना नहीं हो सकते । इसलिए दाना विकल्प एक दूसरे से सवधा भिन्न नहीं होने चाहिए और वस्तु को देखने से पता नहीं चलना चाहिए कि वह एक या दूसरी है,

^१ तस्मात् कारक-चक्रेण चलता जयते फलम् ।

नपुनश्चलनाद् यं यो व्यापार उपलभ्यते ॥

—वही, पृ० २० ।

^२ तथाऽयं निरपेक्षतया स्वाय परिच्छिन्न साधकतमत्वात् ज्ञानम् एव प्रमाणम् ।

—प्रभेय कमल मातण्ड, पृ० ५ ।

इसी से सशय उत्पन्न होता है। वैकटनाथ सशय के इस विश्लेषण की पुनरावृत्ति प्राचार्यों को लक्ष्य करके, यायपूरा सिद्ध करने की कोशिश करते हैं, वे सशय की मन की उस स्थिति कहते हैं जिसमें वह एक विकल्प से दूसरे की तरफ दोलायमान होकर अनुभव करना है (दोलावेगवदत्र स्फुरण क्रम), क्योंकि एक ही वस्तु का एक ही समय में दोनो होना, असंगतिपूर्ण है। 'आत्मसिद्धि' के रचयिता ने, इसलिए सशय की मन का दो या अधिक वस्तुओं से जोघ्न क्रम में शिथिल संयोग कहा है (बहुभिषु गप" दृढ संयोग)। सशय, सामान्य लक्षणों के ज्ञान से—जैसेकि उच्चाई से, प्रत्यक्ष वस्तु चाहे पुरुष हो या वक्ष का ठूठ हो या जो दृष्टिगोचर होता है या किसी अन्य प्रकार से जाना गया है, उससे सूचित भिन्न संभावनाएँ और भिन्न विराधो लक्षणों के पारस्परिक बला के बीच, निश्चित न कर पाने से, उत्पन्न होता है (अप्रहमान बल सारतम्य विद्वद्वा नेकनापकोपस्थापनम इह विप्रतिपत्ति)। इसलिए, जब भी दो या अधिक संभाव्यताएँ होती हैं जिनमें से कोई भी और प्रमाणित किए बिना हटाई (निरास) नहीं जा सकती तो सशय उत्पन्न होता है।^१

१ वात्स्यायन के भाष्य में (१ ११ २३) में सशय का याय दृष्टि से यह विश्लेषण किया गया है। शक्य वस्तुओं के, जब सामान्य लक्षण देखे जाते हैं किन्तु विनिष्ट गुणों की नहीं देखा जाता जिससे निश्चित रूप से यह है या वह है ऐसा कहा जा सकता है तब मन की उस समय, एक या दूसरे के पक्ष में निश्चित करने की वेदना, सशय है। सशय मनो के द्वैतात्मक स्थिति (विप्रतिपत्ति) से भी उत्पन्न होता है जैसेकि कोई कहते हैं कि आत्मा है जब अन्य कहते हैं आत्मा नहीं है। सशय, उन निष्पायात्मक लक्षणों के ज्ञान से भी (विभाजन से उत्पन्न विभागतत्त्व) उत्पन्न होता है जो लक्षण एक वस्तु में (उदाहरणार्थ शब्द) दूसरी वस्तु के साथ सामान्य रूप से है (उदाहरणार्थ, द्रव्य गुण कम इत्यादि)। सशय, वस्तु के न होते भी, उसे निश्चित करने की इच्छा के कारण अप्रपूवक देखने, से भी उत्पन्न होता है (भगवद्भ्या) और सशय इस प्रकार भी उत्पन्न हो सकता है कि जब हम वस्तु (वहाँ है पर अप्रकट है) नहीं देखती है पर हम उसके लक्षण जानने की इच्छा रखते हैं जिससे हमें यह निश्चय हो जाय कि वस्तु वहाँ थी या न थी। वैकटनाथ का इस विषय में मुख्य योग यह है कि वे सशय का साधारण (सामान्य) विश्लेषण विनिष्ट प्रकार के पाँच सशय कहने के बजाय एक मानसिक परिस्थिति के रूप में करते हैं। वैकटनाथ यह स्पष्ट करते हैं कि साँच पाँच प्रकार के हो हा ऐसा नहीं है किन्तु अनेक प्रकार के हो सकते हैं और इसमें सबा की स्वीकृति है कि सशय की स्थिति में मन एक विकल्प से दूसरे की तरफ वस्तु के विनिष्ट एवं निश्चयात्मक लक्षणों को देखे बिना, केवल कुछ सामान्य लक्षणों को देखने के कारण भिन्न सम्भाव्य विकल्पों के पारस्परिक बला के प्रति अनिश्चितता से दोलायमान रहता है।

इस प्रकार, सशय, सच्चे और झूठे प्रत्यक्ष के बीच उत्पन्न होता है जब मैं दपण में मुँह देखता हूँ, किन्तु यह नहीं जानता कि वह सचमुच मुँह है या नहीं जबतक कि मैं उसे स्पष्ट कर निश्चित नहीं करता । इसी तरह, सिद्ध या असिद्ध अनुमान के बीच भी, जब मैं धुएँ में यह अनुमान करता हूँ कि पवत पर आग लगी है, और तब भी प्रकाश न देखकर सशय कहूँ कि सचमुच आग लगी है या नहीं शास्त्र वाक्या में विरोध होने पर, जीव ब्रह्म से भिन्न कहा गया है, और वह उससे एक रूप है, तब सचमुच जीव ब्रह्म से भिन्न है या एक रूप है, प्राप्त वचनों के मतभेद होने पर (उदाहरणार्थ, वैशेषिक दार्शनिक और उपनिषदा के सिद्धांत) जैसेकि इन्द्रिया भौतिक हैं या अहंकार के काय हैं । प्रत्यक्ष और अनुमान के बीच भी यही परिस्थिति है । (पील सीप का भ्रमयुक्त देखना, उसे पीला देखकर अनुमान करना कि वह पीला नहीं हो सकता, क्योंकि वह सीप है तब सशय होता है कि सीप सफेद है या पीला इत्यादि) ।

वैकटनाथ, अपने 'प्रणापरित्राण' में, वरदनारायण के मत का उल्लेख करते हुए कहते हैं कि उन्होंने सशय का जो त्रिविभाजन सामान्य लक्षणों के ज्ञान से भिन्न विकल्पो के ज्ञान से, पंडित और आप्त लोगों में मतभेद से, किया है, वह 'याय दृष्टि को अनुकरण करके किया है,' क्योंकि मत के दो विकल्प एक ही हैं । वैकटनाथ, आगे सशय के विषय में, उस याय मत का निरसन करते हैं जिसमें, वात्स्यायन, 'याय सूत्र १ ११ २३ को समझाते हुए कहते हैं कि सशय विशेष लक्षित गुणों से भी उत्पन्न हो सकता है । इस तरह पृथ्वी में गंध का, विशिष्ट लक्षित गुण है जो न तो आत्मा जैसे नित्य द्रव्य में है और न जल जैसे अनित्य द्रव्यों में है और स्वाभाविक रूप से यह सशय किया जा सकता है कि पृथ्वी नित्य द्रव्य से भिन्न होने से अनित्य है, या अनित्य द्रव्यों से भिन्न होने के कारण नित्य है । वैकटनाथ यह बताते हैं कि यहा सशय, इस कारण नहीं होता कि पृथ्वी में यह विशेष या लक्षित गुण है । सीधा कारण यही है कि गंध का होना नित्यता या अनित्यता निश्चित करने के लिए, बिल्कुल असंगत है क्योंकि यह नित्य और अनित्य द्रव्य, दोनों में प्राप्त है । जब तक कि कोई विषय लक्षित गुण जो नित्य और अनित्य वस्तु मात्र में है और वह पृथ्वी में भी पाया जाता है जिसके बल पर यह निश्चित किया जा सके कि वह नित्य है या अनित्य है तब तक सशय बना ही रहेगा (व्यतिरेकि निरूपण विलम्बान्) । वैकटनाथ, अपने उदाहरणों द्वारा यह बताते हैं कि सशय, दो सामान्य विकल्पा के प्रति अनिश्चय की वजह से मन का दोलायमान होना है । वे 'इस वृक्ष का क्या नाम होगा ?' ऐसे

१ साधारणा कृतेद्रष्टव्याऽनेकानारग्रहात्तथा ।

विपरिचिता विवादाच्च त्रिधा सशय इष्यते ॥

प्रदान को भी सशय मानते हैं और केवल अनिश्चय या ज्ञान को कभी को नहीं मानते (अनध्यवसाय)। ऐसी जिज्ञासा, युक्त रूप से सशय स्वीकार की जा सकती है, क्योंकि यह दो या दो से अधिक वक्तव्यिक नामों के बारे में सशय उत्पन्न करता है, जो मन में दोलायमान हो रहे हैं और किसी एक या दूसरे नाम का निश्चय करने की इच्छा हो रही है। इस प्रकार यहाँ पर भी स्थिर नियम न ढूँढ पाने के कारण, दो विकल्पों के बीच अनिश्चय है (अवच्छेदकादशनात अनवच्छिन्न कोटिविशेष)। ऐसी दोलायमान स्थिति का अवसान किसी एक समाख्य विकल्प के पक्ष या विपक्ष में मानसिक क्रिया से हो सकता है जिसे ऊहा कहते हैं (किन्तु इसे अनुमान के सम्बन्ध में तक नामक ऊहा से पृथक् रखना चाहिए), जो सशय को दूर कर अनुमान की ओर ले जाती है।^१ अनन्ताय, जो रामानुज संप्रदाय के उत्तरकालीन लेखक हैं, सशय का और प्रकार से वर्णन करते हैं कि सशय मन की वह स्थिति है जिसमें सामने कुछ है इतना ही दीखता है, किन्तु उसका विशिष्ट गुण, रूप या लक्षण नहीं दिखाई देता (पुरोवृत्तिमात्रम् अग्रहीत विशेषणम् अनुभूयते)। केवल दो विकल्प ही (उदाहरणार्थ पक्ष या दूष और पुरुष) ही याद आते हैं। स्वाध सिद्धि के अनुसार हमारे सामने किसी का सदोष निरीक्षण, उसके अनुरूप सस्कार जाग्रत करता है जो बारी से उन सस्कारों को जाग्रत करता है जिससे दो समाख्य विकल्प एक ही स्मरण में युगपद् याद आ जाते हैं जिनमें से किसी को भी निश्चित नहीं किया जाता।^२ इस सम्बन्ध में, लघु और बहुमतवादियों के बीच यह मतभेद का विषय है अल्पमतवादी मानते हैं कि हमारे सामने किसी पदार्थ का अनुभव, सस्कारों को जाग्रत करता है जो बारी से दो भिन्न सस्कारों को जाग्रत करता है जिससे एक स्मरण, दो विकल्पों से युक्त हो जाता है, और बहुमतवादी यह मानते हैं कि हमारे सामने उपस्थित पदार्थ अविलम्ब ही दो विकल्पों की स्मृति उत्पन्न करता है जो सशय अवस्था में लिया जाता है। पहला मत, दो स्मृतियों को एक ज्ञान से जोड़ता है और दोलायमान स्थिति को नियम का एक कम मानता है इसलिए वे ऐसा मानते हैं कि सशय में भी एक नियम की जगह दूसरा भूल से निवेश होता है, जो अयथास्थिति के अनुसार है। पिछला मत, जो यह मानता है कि दो सम्भव विकल्पों की दो भिन्न स्मृतियाँ हैं वह रामानुज को ज्ञान

^१ ऊहस्तु प्रायः पुरुषेणानेन भवितव्यम् इत्यादि रूप एकोटिसहचरितमूयोपमदशनाद् अनुभूताय कोटिक ॥ एव ।

—न्याय परिशुद्धि, पृ० ६८ चौलम्भा ।

^२ पुरोवृत्त्यनुभव जनित सस्कारेण कोटि द्वयोपस्थिति हेतु सस्काराभ्याम् च युगपदेक-स्मरण सशय स्थले स्वीक्रियतइति सवायसिद्धौ उक्तम् ।

—अनन्ताय का ज्ञान यथायवाद, गव० प्रो० हस्त० स० ४८८४ ।

यथायवाद का मानने वाला समझता है या इस मत को कि जो कुछ भी जाना जाता है या अनुभव में आता है उसका एक उद्देश्य और सच्चा आधार है।

वैकटनाथ के अनुसार भ्रम और सशय

वैकटनाथ के अनुसार भ्रम, जब एक या अधिक भ्रमगत (विरोधी) लक्षण किसी वस्तु में, उनकी भ्रमगत या विरोध को जाने बिना, निर्दिष्ट किए जाते हैं, तब उत्पन्न होता है। यह सामान्यतः, दायमुक्त प्रत्यक्ष वस्तु से सम्बन्धित, मिथ्या मानसिक प्रवृत्ति के कारण उत्पन्न होता है, जैसेकि सोप को पीला अनुभव करना, एक बड़े चद्र को छोटा एवं दो देखना, एक ही वस्तु में विरोधी गुणों का अनेकान्त प्रतिपादन करना या शङ्कर मतवादियों का जगत को सत और असत दोनों कहना है।^१ सशय, दूसरी ओर, तब उपस्थित होता है, जब अनुभूत लक्षण जो व्यावहृतिक और भावस में विरोधी दीखते हैं, दो या अधिक पदार्थों में स्वीकार किए जाने पर विराध उत्पन्न नहीं करते हैं और जो इसीलिए दोनों एक ही समय स्वीकृत नहीं किए जा सकते। इसलिए, इस अवस्था को कुछ लोग मन की एक दशा से दूसरी दशा पर दोलायमान होना कहते हैं। निश्चय तब ही होता है जब मन एकाग्र हो, एक ही विषय पर दृढ़ निश्चय करता है सशय बहुप्रर्षी दोलायमान स्थिति से उत्पन्न होता है, जैसाकि आत्मसिद्धि में बताया है। मन की दिशा में दृढ़ता की अनुपस्थिति, मन की स्वाभाविक प्रकृति के कारण है जिससे विरोधी विकल्प को आवश्यक रूप से त्याग देना पड़ता है। भट्टारक गुरु, इसी विचार को सरव रत्नाकर में दाहराते हैं जब वे सशय की, किसी एक वस्तु के साथ दो विरोधी या विपरीत गुणों का सम्बन्ध जोड़ना कहते हैं। वैकटनाथ के अनुसार सशय दो प्रकार के हैं समान धम और विप्रति पत्ति से अर्थात् जब दो भिन्न सूचनाएँ दो या अधिक निष्पत्ति को सूचित करती हों, और इन सूचनाओं का अपेक्षित बल निश्चित न किया जा सके। पहले उदाहरण में सगम की दशा अनिश्चितता है जो इस घटना के कारण है कि दो विपरीत विकल्प जिनका सापेक्ष बल, कुछ समान गुणों के कारण निश्चित नहीं किया जा सकता है वे स्वीकृति देने के लिए बाध्य करते हैं (समानधम विप्रति पत्तिभ्याम्)। इस प्रकार, जब हम अपने सामने कुछ ऊँची वस्तु देखते हैं तब दो सम्भाव्यताएँ खड़ी हो सकती हैं—ऊँची वस्तु पुरुष या खभा हो सकता है—न्योकि वे दोनों ही ऊँचे होते हैं। जबकि नाम के भिन्न (प्रमाणों) उद्गमों का सापेक्ष बल, उदाहरणार्थ, प्रत्यक्ष, भ्रम, अनुमान शब्द इत्यादि भिन्न निष्कर्ष को ग्रहण करने में (अग्रहमाख्यल तारतम्य) निश्चित नहीं करा पाते और दोनों ही एक ही वस्तु या निष्कर्ष को स्वीकार करने पर बाध्य करते हैं तब सशय उत्पन्न होता है कि

^१ दशो-यायपरिच्छिद्धि पृ० २४ २५।

किसे स्वीकार किया जाय । इस प्रकार जब कोई दपण में अपने मुँह का प्रतिबिम्ब देखता है जो स्पष्ट द्वारा प्रमाणीकृत नहीं होता है तब प्रतिबिम्ब की सचाई के विषय में सशय उत्पन्न होता है । पुनः सशय पवत्त में अग्नि है इसके बारे में दा अनुमाना से उत्पन्न हो सकता है, धूम्र है इसलिए अग्नि है और प्रकाश है इसलिए सम्भवतः अग्नि नहीं है । पुनः उपनिषद् में कुछ पाठ ऐसे हैं जो कुछ तो एकत्ववादी है और दूसरे द्वैतवादी हैं इसलिए सशय हो सकता है कि कौनसा उपनिषद् का मत सच्चा है इत्यादि । सशय दो विरोधी विवादों से भी उत्पन्न हो सकता है जैसे कि परमाणुवादी और उपनिषद्कारों के बीच इस विषय में कि ईद्रियाँ भूत से उत्पन्न हुई हैं या प्रहकार से । वह सामान्य जनो की दो विरोधी प्रतिपादों से भी उत्पन्न हो सकता है प्रत्यक्ष (सीप को भ्रमयुक्त पीला देखना) और यह अनुमान कि सीप पीली नहीं हो सकती आत्मा का ज्ञान कि वह देह युक्त है और आत्मा प्रमाण कि वह अणु है, भी सशय के विषय हैं ।

सशय, जगत अणुरूप है इस अनुमित ज्ञान और शास्त्रात् ज्ञान कि ब्रह्म ही जगत का मूल आधार है के बीच उत्पन्न हो सकता है । नैयायिक तो ऐसा भी सोचते हैं कि दा विरोधी पक्षों के भिन्न मतों के बारे में भी सशय उत्पन्न हो सकता है ।^१ बकटनाथ बताते हैं कि 'याय सूत्र' और 'प्रज्ञा परित्राण' दोनों का यह कहना कि सशय उत्पन्न करने में समान धर्म और अनेक धर्म का ज्ञान, स्वतंत्र कारण है, गलत

^१ समानानेक धर्मोपपत्तेविप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्य व्यवस्थातश्च विरोधापेक्षो विमर्शः सशयः ।
यायसूत्र, १ १ २२ ।

उद्योतकार इसका यह ग्रहण करते हैं कि प्रत्येक सशय की अवस्था में तीन बातें होती हैं जैसे कि (१) सामान्य गुणों का ज्ञान (२) विशिष्ट गुणों का ज्ञान और (३) विरोधी प्रतिपादन तथा कोई भी विपरीत समभावताओं के विषय में निश्चित करने की कमी के कारण विवाद करने वालों की अनिश्चित मानसिक स्थिति का ज्ञान और व्यावृत्त क गुण ज्ञान की तीव्र हृदय । उद्योतकार सोचते हैं कि सशय ज्ञान की विप्रतिपत्ति के ही कारण उत्पन्न होता है ऐसा नहीं है कि तु यिवादी पुरुषों के मतों में विप्रतिपत्ति से भी होता है, यहाँ विप्रतिपत्ति का ग्रहण वे वादी विप्रतिपत्ति से लेते हैं । यह मत बरद विष्णु भिन्न भी 'प्रज्ञा परित्राण' में प्रतिपादन करते हैं जो निम्न श्लोक से स्पष्ट होता है ।

साधारणाकृतेष्टयानेकाकारग्रहात् तथा

विपश्चिन्ताय विवादाच्च त्रिधा सशय इष्यते ॥

—प्रज्ञा परित्राण, 'याय परित्रुद्धि' में उद्धृत, पृ० ६१ । बकटनाथ इसे, 'याय मत को ग्रहण होकर स्वीकारना कहते हैं ।

है।^१ अनेक धर्म से उत्पन्न सशय के बारे में यह निरूपण किया गया है कि जैसे गध का लक्षण अनित्य पदार्थों में नहीं होता, अतः हम इसलिए, पृथ्वी को नित्य पदार्थों में सम्मिलित करने को अप्रसर हो जाते हैं और पुनः यह गध का लक्षण किसी भी अनित्य पदार्थों में नहीं पाया जाता इसलिए पृथ्वी को अनित्य पदार्थों में भी सम्मिलित करने को अप्रसर हो जाते हैं। किन्तु यहाँ सशय अनेक गुण के ज्ञान से नहीं होता, बल्कि मन के अतिरेकी गुण के निश्चय करने में विलम्ब होने से उत्पन्न होता है, जिससे वह एक का दो में से किसी एक में समाविष्ट न कर सके। गधत्व स्वयं, अनित्यता या नित्यता की अनिवार्य उपाधि नहीं है। इसलिए नित्य या अनित्य द्रव्यों में समान गुणा के बारे में जिनासा उत्पन्न हासी है जो गधमय पृथ्वी में उपस्थित है जिससे वर्गीकरण किया जा सके। यहाँ सशय इस कारण नहीं है कि गध पृथ्वी का विशेष गुण है, किन्तु इस कारण है कि पृथ्वी में ऐसे गुण हैं जो नित्य पदार्थों में हैं और कुछ लक्षण ऐसे हैं जो अनित्य पदार्थों में हैं। जब यह भी कहा जाय कि गधत्व पृथ्वी को नित्य और अनित्य पदार्थों से विभक्त करता है और यही सशय का कारण है तो यह बताया जा सकता है कि सशय इस व्यावृतक गुण के कारण नहीं है किन्तु इस कारण है कि पृथ्वी में नित्य और अनित्य पदार्थों के समान गुण हैं। कुछ ऐसे भी हैं जो साक्ष्य हैं कि विप्रतिपत्ति (अर्थात् विवादी पुरुषों में युक्ति संगत प्रतिपादना के कारण अनिश्चितता) की दृष्टि से सशय को भी समान धर्म (समान गुणों का अनुभव) के कारण है ऐसा कहा जा सकता है क्योंकि विरोधी प्रतिपादना में प्राप्त यह साम्य है कि विवादी पुरुष उन सबों का सत्य मानते हैं। बेंकटनाय इस सहमत नहीं है। वे मानते हैं कि यहाँ सशय केवल इस सत्य के बल पर नहीं होता कि विवादी पुरुषों द्वारा विरोधी प्रतिपादन सत्य माने गए हैं, किन्तु इस कारण है कि हम इन प्रतिपादना के समर्थन में विभिन्न तर्कों का याद करते हैं जब हम इन तर्कों की समावनाओं की सापेक्ष शक्ति की प्रमाणता निश्चिन नहीं कर पाते। इस प्रकार विप्रतिपत्ति को सशय का स्वतंत्र उद्गम मानना पड़ेगा। सशय, मामा यत दो समाध्य विवल्पा के बीच उत्पन्न होता है, किन्तु ऐसी परिस्थितियाँ भी हो सकती हैं,

^१ वास्तविक सादृश्य गुणों के प्रत्यक्षीकरण से उत्पन्न सशय का उदाहरण देते हुए मनुष्य और शम्भे का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं, जिसमें ऊँचाई इत्यादि सामान्य गुण दृष्टिगोचर होते हैं किन्तु असाधारण गुण नहीं दीखते। विशेष गुणों के प्रत्यक्ष से सशय का उदाहरण पृथ्वी का गधवान होना देते हैं कि गध द्रव्य का विशेष गुण नहीं है न कम और न गुण है इससे सशय उत्पन्न होता है कि पृथ्वी को द्रव्य, कम या गुण कहा जाय। उसी प्रकार पृथ्वी में गध का विशेष गुण होने से यह सशय उत्पन्न हो सकता है कि वह नित्य है या अनित्य क्योंकि किसी भी नित्य या अनित्य वस्तु में यह गुण नहीं पाया जाता।

जिनमें दो सशय मिलकर एक हो जाते हैं और एक सकीण सशय के रूप में दृष्टिगोचर होता है। जबकि ऐसा जानते हैं कि दो में से एक व्यक्ति चोर है, किंतु कौन, यह नहीं जानते, तब सशय हो सकता है यह व्यक्ति चोर है या वह। ऐसी परिस्थिति में दो सशय उपस्थित हैं 'यह पुरुष चोर है या नहीं हो सकता,' और 'वह पुरुष चोर है या नहीं हो सकता,' और ये दो एक होकर सकीण रूप से प्रकट होते हैं (सशय द्वय समाहार)। सकीण सशय में मानने की आवश्यकता तभी सुप्त हो सकती है जबकि हम चोर होने के गुण को दो में से एक पुरुष के विषय में शका करते हैं। सशय स्वयं भी स्वीकारात्मक पहलू उपस्थित करता है क्योंकि इसमें यह भय निहित है कि अगर एक विकल्प का निरास किया जाता है तो दूसरा आवश्यक रूप से स्वीकृत है। किंतु, जबकि यह निश्चित नहीं किया जा सकता कि किस निरास किया जाय, तो सशय उत्पन्न होता है। सशय और स्वीकार भाव में कोई भी विरोध नहीं है क्योंकि सशय का यही अर्थ है कि शक्ति गुण दो विकल्पों में से किसी एक में ही है।^१

किंतु ऐसी परिस्थितियाँ भी हो सकती हैं जिनमें दो विकल्प ऐसे हों कि शक्ति गुण सचमुच दोनों में से किसी में भी स्वीकार नहीं किया जा सकता है, और यह उन परिस्थितियों से भिन्न है जिसमें ऐसे विकल्प हैं कि शक्ति गुण का अगर एक से निषेध किया जाता है तो दूसरे में वस्तुतः स्वीकार्य है। इन दो दृष्टिकोणों से हमें सशय का द्विधा विभाजन प्राप्त होता है। इस प्रकार जब घास के ढेर से उठती हुई धुएँ की राशि, इस सशय का विषय होती है कि वह पवन है या हाथी इस अवस्था में एक विकल्प का निषेध दूसरे की स्वीकृति नहीं बताता। अनिश्चितता (अनध्यवसाय 'अर्थात् इस वृक्ष का नाम क्या हो सकता है?') मन की स्वतंत्र दशा नहीं मानी जा सकती, क्योंकि इसे भी सशय की स्थिति माना जा सकता है जिसमें वृक्ष के सम्बन्ध में अनेक सम्भाव्य नामों की अनिश्चितता है। ऐसा लगता है कि बैकटनाय मन मता का सतोपकारक निरास नहीं कर सके हैं जो अनिश्चितता या जिज्ञासा का मन की एक पृथक् अवस्था मानते हैं। ऊहा (सम्भाव्यता के अर्थ में असेकि यह पुरुष ही होना चाहिए) में दो विकल्पों के बीच दोलानमान स्थिति नहीं होती, किंतु मन का वह भाव होता है, जिसमें एक तरफ की सम्भाव्यता अधिक बलवाली होने के कारण उस विकल्प का अधिक निश्चित रूप से स्वीकार करने की स्थिति उत्पन्न करती है, इसलिए सशय के साथ वर्गीकरण नहीं किया जाता है तो उसे प्रत्यक्ष ही कहा जाता है और जब यह अनुमान द्वारा स्वीकृत होता है तो उसे अनुमान कहा जाता है।

^१ सवस्मिन् अपि सशय धर्मागादी निरूपस्य दुस्त्यजत्वात् ।

वैकटनाथ रामानुज का अनुसरण करते हुए तीन प्रमाणों को मानते हैं, जैसेकि प्रत्यक्ष, अनुमान और श्रुति। रामानुज गीता^१ की टीका में, योगि प्रत्यक्ष को भी एक स्वतंत्र प्रमाण मानते हैं किन्तु वैकटनाथ मानते हैं कि उसे प्रत्यक्ष के अंतर्गत समाविष्ट करना चाहिए और उसे पृथक् इसलिए माना है कि वह प्रत्यक्ष के विशिष्ट इसका पहलू को प्रकट करता है।^२ सच्ची स्मृति को भी प्रमाण मानना चाहिए। स्वतंत्र प्रमाण में वर्गीकरण नहीं करना चाहिए किन्तु इसका समावेश प्रमाण के अन्तर्गत करना चाहिए जिसके कारण स्मृति होती है (उदाहरणार्थ, प्रत्यक्ष)।^३

मेघनादादि, स्मृति को प्रमाण मानने के विषय में विवाद करते कहते हैं कि स्मृति प्रमाण की उस आवश्यक उपाधि को सतुष्ट करती है कि उसे प्रकट होने के लिए किसी धर्म पर आधारित नहीं होना चाहिए क्योंकि स्मृति सहज होने से, किसी धर्म पर प्रकट होने के लिए आधारित नहीं है। यह निस्संदेह सत्य है कि स्मृति में विषय का प्रकट होना इस तथ्य पर आधारित है कि उसे पहले अनुभव किया हो किन्तु स्मृति व्यापार, बिना सन्देह के सहज ही है।^४ किन्तु ऐसा तक किया जा सकता है कि स्मृति द्वारा प्रकट किए विषय यदि उन्हें पहले अनुभूत नहीं किया गया हो तो उनका कभी भी स्फुरण नहीं हो सकता, स्मृति जोकि अतः अपने व्यापार के सम्बन्ध में ही प्रमाण है, वह विषय में स्फुरण में अप्रमाण है क्योंकि वह पूर्व अनुभव पर आधारित है और इसलिए इसे सहज स्फुरण, जोकि प्रमाण के लिए आवश्यक उपाधि है, नहीं माना जा सकता। इसका उत्तर मेघनादादि यह कह कर देते हैं कि यह समीक्षा ठीक नहीं है। क्योंकि सहज स्फुरण तत्क्षण स्मृत विषय का प्रकट होना ही है और इसलिए स्मृत विषय का प्रकट होना किसी धर्म उपाधि पर आधारित नहीं है। स्मृति, इसलिए, अपने स्वयं का एक विषय को प्रकट करने में प्रमाण है। इस सम्बन्ध में

^१ 'गानमिद्रिय लिङ्गामम-योगजो वस्तु निश्चय ।

—गीता भाष्य, १५-१५ ।

^२ विष्णुचित्त भी अपने प्रमेय सग्रह में कहते हैं कि रामानुज तीन ही प्रमाण में मानते थे ।

^३ इस मत का मूठारक गुरु अपने तत्व रत्नावर में समर्थन करते हैं। वरद विष्णु मिश्र अपने 'प्रज्ञा परित्राण' में, दिव्य (ईश्वर की कृपा से साक्षात् ज्ञान) और स्वयं सिद्ध (स्वाभाविक संपत्ति) को स्वतंत्र प्रमाण में समाविष्ट करते हैं किन्तु वे सब प्रत्यक्ष के प्रकार ही हैं ।

^४ वस्तुस्थिति प्रमाणांतर सापेक्षताभावात् विषय स्फुरण एवहि स्मृते पूर्वानुभूत भावा देशा ।

यह बताया जा सकता है कि ज्ञान का प्रकट होना आवश्यक रूप से, विषय के प्रकट होने का भी अर्थ रखता है। इसलिए, विषय का प्रकट होना किसी अर्थ उपाधि पर आधारित है, ऐसा नहीं मानना चाहिए क्योंकि वह ज्ञान प्रकट होने पर सहज ही प्रकाशित होता है।^१

दशन के कई सम्प्रदाया में प्रमाण की व्याख्या में यह कहा गया है कि प्रमाण वह स्थिति है जिसके अंतर्गत ग्रहण किया हुआ विषय पहले कभी भी ज्ञात नहीं हुआ हो अर्थात् प्रमाण द्वारा ही सर्वप्रथम ज्ञात किया गया हो (अनधिगताध-गृह्य), क्योंकि दशनशास्त्र की इन धारणाओं में स्मरण शक्ति को प्रमाण के स्तर से पृथक् माना गया है। मेघनादारि इस पर आक्षेप करते हैं। वे कहते हैं कि जो उपाधि लगाई गई है वह यह स्पष्ट नहीं करती कि जिस विषय के ज्ञान का यहिण्वार किया गया है, यह ज्ञाता के सम्बन्ध में कहा गया है या किसी अर्थ पुरुष के सम्बन्ध में कहा गया है। नित्य पदार्थों का जहाँ तक प्रश्न है जैसेकि आत्मा या आकाश, ये सब तो बहुत ही अनुभव किए हैं तो भी प्रस्तुत ज्ञाता के प्रत्यक्ष या अनुमान की प्रामाण्यता अस्वीकार नहीं की जाती।^२ यह भी नहीं कहा जा सकता कि वैध प्रत्यक्ष या अनुमान का विषय ऐसा होना चाहिए कि वह प्रस्तुत ज्ञाता द्वारा पहले नहीं देखा गया हो, क्योंकि जब कोई एक विषय का जो उसने पहले जाना था और अब देखता है उसे ठूँढ़ना चाहता है तो ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान अप्रामाण्य हो जायगा और उसी तरह जब भ्रूल से देखा गया कोई विषय, फिर से स्पष्ट द्वारा ज्ञात होता है तो स्पष्ट ज्ञान अप्रामाण्य होगा।^३ उत्तर जो बहुधा दिया जाता है, (उदाहरणार्थ घमराजचन्द्र ने वेदात्त परिभाषा में) कि जब ज्ञात विषय फिर से देखा जाता है, उसमें नए काल का घम होता है इसलिए उसे नया माना जा सकता है। मेघनादारि की इसके प्रति आलोचना यह है कि अगर काल का नया लक्षण विषय को नवीन बनाता है तो प्रत्येक विषय और स्मृति भी नए होंगे। इस प्रकार कोई भी ऐसी वस्तु न रहेगी जिसका इस उपाधि द्वारा निष्कासन नहीं किया जा सकता कि वस्तु नवीन होनी चाहिए (अनधिगताध गृह्य)।

अन्य लोग भी जो मानते हैं कि किसी प्रत्यक्ष ज्ञान या अनुमान की प्रामाण्यता, इस तथ्य पर आधारित है कि वह अन्य ईश्वर के साक्ष्य द्वारा प्रमाणित होती है अतएव

^१ ज्ञान स्फुरित्वाद् विषयस्यापि स्फूर्तिः ।

—वही ।

^२ स्थायित्वेनाभिमतानां शादे पूर्वश्वगतत्वसम्भवात् तद्विषयानुमानादेरप्रामाण्यं प्रसगात् ।

—वही ।

^३ स्वविदितस्थायस्य सत्वानेपक्षे प्रत्यक्षादेरप्रामाण्यं प्रसगाच्चक्षुषा दृष्ट-विषये द्रव्ये स्पष्टानस्याप्रामाण्यं प्रसगात् ।

चाक्षुष प्रत्यक्ष स्वयं द्वारा प्रमाणित होता है। ये दार्शनिक समर्थन या अविसर्वादित्व को प्रमाण की वैधता की आवश्यक उपाधि मानते हैं। मेघनादारि इसकी मालोचना करते हुए बताते हैं कि इस मत के अनुसार प्रत्येक प्रमाण की प्रमाणीयता का किसी भी के आश्रित रहना पड़ेगा और इस प्रकार अनावस्था स्थिति उत्पन्न होगी।^१ इसके अतिरिक्त बोद्धो के सविकल्प ज्ञान को, जो अविसर्वादी है, उपरोक्त मत में प्रमाण मानना ही पड़ेगा।

वैकटनाथ से विपरीत, मेघनादारि यह मानते हैं कि रामानुज पाँच प्रमाण को मानते थे, अर्थात् प्रत्यक्ष अनुमान, उपमान, शब्द और अर्थापत्ति।

वैकटनाथ प्रत्यक्ष की व्याख्या 'साक्षात्कारि प्रमा' करते हैं। यह विशिष्ट प्रकार का ज्ञान (जाति रूप) या विशिष्ट उपाधि रूप है। यह स्वरूप से अवगुणीय है और विशिष्ट स्व चैतन्य रूपी प्रत्यक्ष से अनुभव किया जाता है (ज्ञान स्वभाव विशेष स्वात्म साक्षिक)। इसे निषेधारम्भक रूप से ऐसा ज्ञान कहा जा सकता है जो अर्थ ज्ञान से उत्पन्न नहीं होता है जसाकि अनुमान शब्द या स्मृति में होता है।^२ धरदविष्णु अपने मान याथात्म्य नियम^३ में प्रत्यक्ष को विशद और सजीव कहकर व्याख्या करते हैं (प्रमाया आपरोक्ष्य नाम विशदावमासत्त्वम्) विशदता और सजीवता से उनका अर्थ, पदार्थ के विशिष्ट और विलक्षण गुणों का प्रकाशन से है, जो शब्द और अनुमान में दीर्घान वाले जाति लक्षणा से भिन्न हैं।

मेघनादारि भी प्रत्यक्ष को विषय का साक्षात् ज्ञान कहकर व्याख्या करते हैं (अर्थ परिच्छेदक साक्षात् ज्ञानम्)। यह ज्ञान की उत्पत्ति किसी अर्थ प्रमाणों पर आश्रित नहीं है। यही इसका साक्षात्त्व है। यह निस्संदेह सत्य है कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष, इन्द्रियों के व्यापार पर आश्रित है किन्तु यह आक्षेप उचित नहीं है क्योंकि इन्द्रिया सामान्य कारण हैं, जो अनुमान में भी हेतु के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए साधन रूप से क्रियाशील हैं।^४ अनुमान से भिन्न प्रत्यक्ष ज्ञान का साक्षात्त्व, इस बात से स्पष्ट हो जाता है कि अनुमान अर्थ प्रमाणों के माध्यम से उत्पन्न होता है।^५ मेघनादारि, धरद विष्णु की 'प्रत्यक्ष

^१ प्रमाणांतरस्याप्यविसर्वादार्थं प्रमाणांतरावेपथ्येनानवस्थाः।

—वही।

^२ ज्ञानकरणज ज्ञान स्मृति रहिता मतिरपरोक्षम्। 'याय परिसुद्धिः' वैकटनाथ पृ० ७० ७१। वैकटनाथ ने इस मत का समर्थन प्रमेय संग्रह और 'तत्त्व रत्नाकर' में भी किया है।

^३ इन्द्रियाणां सत्ता कारणत्वेन कारणत्वामावात्।

—'नयचुमणि'।

^४ साक्षात्त्व शब्द, कोई स्वरूप धी (स्वयं की जाग्रति या ज्ञान) से समझाते हैं। किन्तु यह अर्थ आक्षेप पूर्ण है क्योंकि अनुमित ज्ञान भी विषय के कुछ लक्षण

विशदावमास है' इस परिभाषा का खण्डन इस आधार पर करते हैं कि अवमासत्व सापेक्ष पद है, और अनुमान में भी मित्र कोटि का अवमासत्व होता है। बुद्धि की स्पष्टता (धी स्फुटता) भी प्रत्यक्ष की परिभाषा नहीं हो सकती क्योंकि प्रत्येक धी स्फुट ही है जहाँ तक उनका ज्ञान होता है। इन्द्रिय प्रत्यक्ष की परिभाषा ज्ञान के रूप में की जाय तो भी भाक्षेपयुक्त है क्योंकि ऐसी अवस्था में वह केवल निर्विकल्प ज्ञान को ही उपयुक्त होगी जिसमें इन्द्रिया के व्यापार से विषय के विशिष्ट लक्षण भक्ति हुए हैं परन्तु जो सविकल्प ज्ञान को उत्पन्न करने के लिए ग्रामे नहीं लाए जा सके हैं।

वैवर्तनाथ और मेघनादारि दोनों यह मानते हैं कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा कभी भी धुंध विषयगत द्रव्य, बिना लक्षण या सामान्य धर्मों के, अनुभव नहीं किया जाता। रामानुज का अनुसरण करते हुए वे कहते हैं कि विषय, हमेशा जब भी इन्द्रिया द्वारा ग्रहण किए जाते हैं तब पहले ही क्षण में कुछ लक्षणों सहित ग्रहण किए जाते हैं, नहीं तो यह समझना कठिन हो जाता है कि वे उत्तर क्षणों में किस प्रकार विभिन्न लक्षणों सहित ग्रहण किए जाते हैं। अगर वे पहले क्षणों में ग्रहण नहीं किए जाते तो वे पूर्ण रूप से सम्बन्ध सहित, उत्तर क्षणों में कभी भी नहीं जाने जाएंगे। इसलिए, यह मानना ही पड़ता है कि वे सब पहले ही क्षणों में जाने गए हैं किन्तु वे पहले क्षण के छोटे फैलाव में पूर्णता से अपने को प्रकट न कर सके। रामानुज के 'वेदाय सग्रह' में, सारे प्रत्यक्षा की निर्विकल्पता, पहले क्षण के अनुभव में सामान्य धर्मों के ग्रहण द्वारा उद्भूत की गई है। इससे कुछ टीकाकार ऐसा समझने लगे कि प्रत्यक्ष के पहले क्षण में, विशिष्ट धर्मों के ज्ञान का ग्रहण होना केवल सामान्य धर्मों का ही लक्ष्य इसलिए करता है कि इसमें एक ही वेग में अनेक पदार्थों का ग्रहण करना होता है जो पहले ही क्षण से प्रारम्भ होना चाहिए जिससे वे उत्तर क्षण में पूर्णतया प्रकट हो सकें। किन्तु, मेघनादारि मानते हैं कि रूप इत्यादि धर्म लक्षणा के भी ग्रहण में जबकि विषय निकट या दूर हा, तब विशिष्ट भेद होता है। इसमें, एक ही क्षण के प्रत्यक्षीकरण में वरुण की विभिन्न भ्रामाओं को ग्रहण किया जाता है और इसलिए वे ही प्रत्यक्ष के पहले क्षण में वही के समान कारणों से होत हैं जिनके द्वारा पहले क्षण में, सामान्य धर्मों का ग्रहण होना स्वीकार किया गया है।

ऐसा भाक्षप किया गया है कि समस्त ज्ञान का सविकल्पत्व या विशिष्टत्व न बुद्धिगम्य है और न परिमाप्य है। दो ही तत्व की सत्ता है, वह जिसके साथ सम्बन्ध है

प्रकट करता है। अगर स्वरूप का अर्थ यह लिया जाय, विषय के स्वरूप से अर्थया कुछ नहीं तो यह परिभाषा प्रत्यक्ष को भी नहीं दी जा सकती, क्योंकि प्रत्यक्ष केवल विषय को ही प्रकट नहीं करता किन्तु धर्म विषयों के साथ सम्बन्ध को भी प्रकट करता है और इस प्रकार यह विषय जसा भी है इस भर्वादा को प्रतिब्रमण करता है।

और सम्बन्ध स्वयं । सम्बन्धत्व उनसे अभिन्न एवं मिश्र दोनों नहीं हो सकता, क्योंकि हम, जिससे सम्बन्ध है और सम्बन्ध इससे भिन्न सम्बन्धत्व को एक पदार्थ के रूप में नहीं जानते । सम्बन्धत्व एक ही ज्ञान-व्यापार में दो तत्वा का प्रकट होना या दो ज्ञान व्यापार में दो तत्वों का प्रकट होना या दो ज्ञान व्यापार का बिना अवकाश के दोखना भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि एक वास्तविक निर्दिष्ट उदाहरण में, जैसेकि 'घड़ा और बतन के ज्ञान में यद्यपि, बिना अवकाश के दो अनुभूतियाँ उपस्थित हुई हैं तो भी उन्होंने अपनी विलक्षण पृथक्कता नहीं खोई है । इस प्रकार सम्बन्धत्व के प्रत्यय को जिससे सम्बन्ध है और सम्बन्ध से भिन्न जाना जा सके, ऐसा कोई रास्ता नहीं है ।

मेघनादारि इसका उत्तर देते हैं कि 'एक सफेद गाय साधो' ऐसे वाक्य में 'जिया, विशिष्ट प्राणी सफेद गाय' को लक्ष्य करती है, 'सफेदपन' और 'गाय' के भिन्न तत्वा को नहीं करती । जिससे सम्बन्ध है और सम्बन्ध, दोनों का सविकल्प ज्ञान में समावेश होता है जो 'सफेद गाय' है । स्पर्शरहित प्रत्यक्ष में जैसेकि 'छड़ी वाला पुरुष' स्पष्ट सम्बन्ध प्रत्यक्ष अनुभव में आता है । सविकल्प (विशिष्ट) वस्तु का प्रत्यय, जिससे सम्बन्ध है और सम्बन्ध से, भिन्न नहीं है किन्तु, उसे अनुमित करता है । इस प्रकार सम्बन्ध और जिससे सम्बन्ध है मिलकर निर्दिष्ट वस्तु का ज्ञान कराते हैं ।^१ सविकल्पत्व का संयोजक गुण, मौल्य वस्तु नहीं है किन्तु इस तथ्य को प्रकट करता है कि जगत में सारी वस्तुएँ सम्बन्ध द्वारा विशिष्ट होने के लिए एक दूसरे से अपेक्षित हैं और वस्तुओं की यह सापेक्षता उनकी एकता है जिससे वे सविकल्प ज्ञान में सम्बन्ध रूप से दीक्षती हैं ।^२ पदार्थों की यह सापेक्षता से ही उनका अनुभव से सम्बन्धित ज्ञान उत्पन्न होता है जो उससे युग्मपद है, इन दोनों के बीच न कोई माध्यम है, न विचारों की रोक है ।^३ यह सामान्य अनुभव है कि हमारे सारे प्रत्यक्ष, विचार एवं प्रत्यय सदा सम्बन्धित और संयुक्त दीक्षते हैं । भाषाबद्ध सारी अभिव्यक्तियाँ हमेशा वाणी का आशय, सम्बन्धित और संयुक्त रूप से प्रकट करती हैं । अगर ऐसा नहीं होता तो भाषा द्वारा विचारों का आदान प्रदान अशक्य हो जाता है ।

निर्विकल्प ज्ञान में, विषय के कुछ ही सारभूत लक्षण देखे जाते हैं और अन्य कई

^१ न च प्रत्येक विशिष्टता पात मिलितानामे व विशिष्टत्वात् ।

—नयचुमणि ।

^२ एक बुद्धि विषयताहर्णा पदार्थानाम अयोय सापेक्ष स्वरूपत्व मिलितत्वम् ।

—वही ।

^३ विशिष्टत्व धी विषयत्वे च तेषा सापेक्षत्व च योग्यत्वात् तत्र विरामाप्रतीते सापेक्षता सिद्धा च ।

—वही ।

लक्षणों का विस्तार विशदता से नहीं होता ।^१ सविकल्प ज्ञान में, दूसरी ओर, अनेक गुण ओर लक्षणों, तथा साथ ही साथ उन विशिष्ट गुणों का ज्ञान होता है जिससे अथ पदार्थों से उसका भेद किया जाता है ।^२

चाक्षुष प्रत्यक्ष के सादृश्य से अथ इन्द्रियों का प्रत्यक्ष समझाया जा सकता है । नैयायिक द्वारा माने हुए समवाय सम्बन्ध को रामानुज, इस कारण नहीं मानते कि उसकी व्याख्या करना या उसे एक पृथक् पदार्थ मानना कठिन है । विभिन्न सबध, जसाकि आधार और आधेय, ससग इत्यादि, पदार्थ से सम्बन्धित होने के लिए परस्पर विभिन्न दिशाओं में हो रही प्रतीक्षा के अनुसार अनुभव में प्रकट होते हैं और ये इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत होने वाले भिन्न सम्बन्धों के स्वरूप को निश्चित करते हैं ।^३ बेंकटनाथ भी बताते हैं कि वही सामग्री जो द्रव्य और गुण का ज्ञान कराती है सम्बन्ध का भी ज्ञान कराती है, क्योंकि अथ सम्बन्ध प्रत्यक्ष के प्रथम क्षण में ग्रहण नहीं होता

^१ निर्विकल्पकम् च घटादेरनुस्तेक्षितानुवृत्तिरधमघटस्वादिकृतिपयविशेषणविशिष्टतयापार्थक्येदकमज्ञानम् ।
—वही ।

^२ उत्तेक्षितानुवृत्त्यादिधमकानेकविशेषणविशिष्टतयासाक्षाद्वस्तुव्यवच्छेदकज्ञानमसविकल्पकम् ।
—वही ।

बेंकटनाथ तो, सविकल्प और निर्विकल्प ज्ञान की इस प्रकार परिभाषा देते हैं, स प्रत्ययवमश प्रत्यक्ष सविकल्पकम् और तद्विरहितप्रत्यक्ष निर्विकल्पकम् ।

—यायपरिशुद्धि पृ० ७७ ।

^३ अतस्तत्सम्बन्धाद्वस्तुतः उपाधितो वापाराधेयभाववस्त्वन्तरमेव । एव च कल्पना लाघवम् । सच्चगुणादिभेदादनेकनवत्सम्बन्धस्समवधिनास्सम्बन्धात्तरकल्पनायामनवस्था । अथोयसाधनस्वरूपस्वरूपोपाधिव्यतिरेकणार्थांतराभावात् ।

—नयधुमणि हस्त० ।

निर्विकल्प ज्ञान में कुछ भाव लक्षणों का समावेश होता है तथा ये इन्द्रियों के व्यापार से प्रत्यक्ष के प्रथम क्षण में संस्कारों को जाग्रत करते हैं । सविकल्प ज्ञान में स्मृति के व्यापार से होने वाले भेदों के ज्ञान का समावेश होता है । इनकी, विशुद्धि इस प्रकार व्याख्या करते हैं । संस्कारोद्बोधसहजते द्विभ्यजय ज्ञानम् सविकल्पम् इति एकजातीयेषु प्रथमपिण्डग्रहणम् द्वितीयादिपिण्डग्रहणेषु प्रथमाक्षसंनिपातजम् ज्ञानम् निर्विकल्पम् इति ।

और तत्त्व रत्नाकर में इस प्रकार है—

विशेषणानां स्वयंयोगव्यावृत्तिरविकल्पके,

सविकल्पेऽयं योगस्य व्यावृत्तिरसंज्ञिता तथा ।

—यायपरिशुद्धि, पृ० ८२ ।

है ता, वह दूसरे क्षण में गूँथ में से, नहीं उत्पन्न हो सकता । सम्बन्धत्व पदार्थों का लक्षण होने से, पदार्थों की जानकारी का अर्थ, आवश्यक रूप से, सम्बन्ध की भी जानकारी से है ।

रामानुज सम्प्रदाय के उत्तरकालीन अनुयायियों द्वारा किये गए स्पष्टीकरण की दृष्टि से प्रत्यक्ष

रामानुज और उनके अनुयायी केवल तीन ही प्रमाण मानते हैं, प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द । जिस ज्ञान का साक्षात् अपरोक्ष अनुभव होता है वह प्रत्यक्ष है (साक्षात्कारिणी प्रमा प्रत्यक्षम्) प्रत्यक्ष का विशिष्ट गुण यह है कि वह ज्ञान अथ ज्ञान के माध्यम से नहीं है (ज्ञानाकरणवज्ञानत्वम्) । प्रत्यक्ष तीन प्रकार का है, ईश्वर प्रत्यक्ष, योगि प्रत्यक्ष और साधारण मनुष्या का प्रत्यक्ष । योगियों के प्रत्यक्ष में मानस प्रत्यक्ष और प्राप प्रत्यक्ष का समावेश होता है, और योगि प्रत्यक्ष योग साधना द्वारा विशिष्ट ज्ञान से सम्पन्न होता है । साधारण प्रत्यक्ष दो प्रकार का कहा है, सविकल्प और निर्विकल्प । सविकल्प प्रत्यक्ष निश्चित ज्ञान है जिसमें विषय का पहले अनुभव किए हुए देश और काल के सम्बन्ध का समावेश होता है । इस प्रकार जब हम घड़ा देखते हैं हम यह भावित हैं कि हमने इसे और जगह और दूसरे समय देखा था और घड़े का अथ समय और जगह का यह उल्लेख तथा उससे सम्बन्धित स्मृतियाँ जो इस उल्लेख के अन्तर्गत हैं वह ऐसे प्रत्यक्ष का निश्चित लक्षण का निर्माण करती हैं, जिसकी वजह से वह सविकल्प कहलाता है ।^१ प्रत्यक्ष, जो पदार्थ के विशिष्ट गुण का, उससे सम्बन्धित स्मृतियों का त्वरित उल्लेख न करते हुए—घड़ को घड़ा रूप में प्रकट करता है उसे निर्विकल्प ज्ञान कहते हैं ।^२ निर्विकल्प ज्ञान की यह परिभाषा रामानुज के निर्विकल्प ज्ञान के मत का भारतीय दर्शन में माने गए अर्थ अर्थात् स पृथक् करती है ।

अब यह स्पष्ट है कि रामानुज दर्शन के अनुसार सविकल्प और निर्विकल्प ज्ञान दोनों स्वरूप से गुण युक्त एवं विविक्त हैं क्योंकि वे पदार्थों के गुणा (विशिष्टता) को लक्ष्य करते हैं (उभयविधम् अपि एतद् विशिष्ट विषयम् एव) ।^३ बेंकटनाथ कहते हैं कि नैयायिका के मतानुसार, प्रथम क्षण में निर्विकल्प या अविशिष्ट ज्ञान की सत्ता

^१ तत्रानुवृत्ति विषयक ज्ञान सविकल्पकम् अनुवृत्तिश्च सस्यानरूपजात्यादे र नेक व्यक्ति वृत्तिता साच कालतो देग सच्च भवति ।

—रामानुज सिद्धांत संग्रह । हस्त० सं० ४६८८ ।

^२ एवस्या व्यक्ती घटत्व प्रकारकमय घट इति यज्ज्ञान जयते तन्निर्विकल्पकम् । वही ।

^३ माय परिगुह । पृष्ठ ७७ ।

का कोई भी प्रमाण या साक्ष्य नहीं है, क्योंकि हमारा अनुभव इससे विपरीत है और बालका का भी ज्ञान एवं गूँगे और निम्न जाति के पशुआ का ज्ञान नाम और प्रत्यय रहित होना है, तो भी वह किसी प्रकार सविकल्प है क्योंकि पदार्थ उनके लिए, उनकी रुचि अरुचि तथा उनकी इच्छा या भय का सवेत रूप है ।^१ क्योंकि अगर इन पशुओं का तयाकथित निविकल्पज्ञान सचमुच सवया निविशिष्ट हो तो वे किस प्रकार अनुकूल रुचिकर एवं द्वेषात्मक व्यवहार कर सकते हैं ? नैयायिक कहते हैं कि समस्त द्रव्यगुण युक्त ज्ञान या विशिष्ट ज्ञान के पहले, गुण के मौलिक तत्त्वों का ज्ञान होना आवश्यक है, किंतु यह उसी हद तक ही ठीक है जैसाकि प्राप्त किया हुआ प्रत्यक्ष । मैं चंदन के एक टुकड़े को सुगंधित देखता हूँ, सुगंध देखी नहीं जा सकती किंतु चंदन के रूप इत्यादि का देखना और उसकी ऐसी प्रत्यभिज्ञा, सुगंध के सत्कारो को जाग्रत करती है जो दर्शन से तत्काल सम्बन्धित हो जाती है । यद्वा पहले, चामुप प्रत्यक्ष द्वारा चंदन के गुण का ज्ञान होना आवश्यक है जो घ्राणेंद्रिय से सम्बन्धित सुगंध के सत्कारो को जाग्रत करता है और अंत में घ्राण से देखे गुणों से सम्बन्ध जोड़ता है । किंतु द्रव्य गुण के ज्ञान में, सम्मिश्रण (मिश्रज्ञान) की बनाने वाले तत्वों के इस क्रम को मानना आवश्यक नहीं है क्योंकि गुण का ज्ञान कराने वाले तत्व और वे जो द्रव्य का ज्ञान कराते हैं इन्द्रिया का एक साथ ही दिये जाते हैं और वे दोनों एक ही हैं (एक सामग्री वद्यविशेषणेषु तन्निरपेक्षत्वात्) ।^२ विवाद का मूल विषय यह है कि सम्बन्ध का साक्षात् ज्ञान होता है या नहीं । अगर सम्बन्ध को द्रव्य और गुण का स्वरूप सम्बन्ध माना जाता है तो, सचमुच, दर्शन के प्रथम क्षण में ही ज्ञान द्रव्य और गुण के साथ ही, आवश्यक रूप से देखा जाना चाहिए । अगर गुण का द्रव्य के साथ समवाय सम्बन्ध है तो यह, एक पदार्थ होने के कारण, वस्तु द्वारा ग्रहण होना शक्य है और क्योंकि यह द्रव्य और गुण का जोड़ने वाली मुख्य वस्तु है, तो इस तथ्य से कि वह द्रव्य और गुण के साथ घ्राण द्वारा ग्रहीत है, हमें विश्वास हो जाना चाहिए कि द्रव्य और गुण का सम्बन्ध भी नेत्र द्वारा ग्रहण होता है । क्योंकि अगर यह माना जाता है कि समवाय का ग्रहण होता है तो वह स्वयं ही गुण द्रव्य को विशिष्ट करता है इस प्रकार के द्रव्य गुण के ग्रहण के अपवाद को हटा देता है । गुण और द्रव्य की तरह, सम्बन्ध जो उन्हें जोड़ता है वह भी इन्द्रिया द्वारा

^१ बाल मुक्त तियनूगादि ज्ञानाना अन्न कटक वहि-याघ्रादि शब्द वैशिष्ट्या नव ग्राहित्वेऽपि इष्टद्वैष्टता वच्छेदकानत्वा कटवत्त्वादि प्रकारावगाहित्व म अस्ति ।
याय सार याय परिशुद्धि पर टीका श्री निवास, पृ० ७८ ।

^२ याय परिशुद्धि, पृ० ७८ । सुरभि चंदनम् सौख्यम् घट इत्यादिज्ञानेषु सोरमताये चामुष स्वविजातीय-सत्कारज-याया स्मृतेर्विशेषण प्रत्यासत्तितया अपेक्षेऽपि क्षुमात्रजये घटज्ञाने तपेक्षाया अभावात् । यायसार पृ० ७८ ।

ग्रहण होता है (धमबद्ध धर्माविद्य तत्सम्बन्ध स्यापयैन्द्रियकत्वाविशेषेण ग्रहण-सम्भवात्) ।^१ क्योंकि, अगर सम्बन्ध इन्द्रिय द्वारा, वस्तु और विषय के ज्ञान होने के समय, ग्रहण नहीं किया जा सकता तो वह दूसरे समय किसी भी प्रकार ग्रहण नहीं किया जा सकता ।

सविकल्प ज्ञान में सस्कार वस्तु और धर्म इन्द्रियों के सम्बन्ध में जाग्रत किए जाते हैं और वे, इन्द्रियों द्वारा दिए हुए पदार्थों के विश्लेषण और एकीकरण, समीकरण और पृथक्करण की श्रुतिरहित उत्पन्न करने में और सविकल्प ज्ञान में होने वाले समान प्रत्यक्ष के पारस्परिक तुलना करने में सहयोग देते हैं । इसे स्मृति से भिन्न करने वाला तथ्य यह है कि स्मृति, चित्त के केवल सस्कार जाग्रत होने से उत्पन्न होती है, जबकि निर्विकल्प ज्ञान, इन्द्रिय-व्यापार के साथ कार्य करते हुए सस्कार से उत्पन्न होता है ।^२ सविकल्प ज्ञान में, जाग्रत किए सस्कार इन्द्रियों के साथ सहकार करते हैं, तो भी सविकल्प, योग्य रीति से, एक खरा प्रत्यक्ष ज्ञान ही कहा जा सकता है ।

इस सम्बन्ध में यह बताया जा सकता है कि इस सम्प्रदाय में भेद को एक स्वतंत्र एवं पृथक् तत्त्व नहीं माना है किन्तु वह जिन दो वस्तुओं के बीच भेद से प्रकट है, केवल उन दोनों के पारस्परिक सम्बन्ध द्वारा ही ग्रहीत होता है । यह ऐसा पारस्परिक सम्बन्ध है जिसमें एक को स्वीकार करना दूसरे के स्वीकार को वजित करता है, भेद का यही सार है ।^३

वैकटनाथ, शंकर भट्टानुयायियों द्वारा भाग्य उस निर्विकल्प प्रत्यक्ष का बलपूर्वक निरास करते हैं जिसमें प्रत्यक्ष की सामग्री उपस्थित होते हुए भी ज्ञान शास्त्र (नियम) निर्देश के रूप में, अवर्ण्येन्द्रिय के बल पर किया जाता है । इस प्रकार, जब दस में से प्रत्येक पुरुष, अपने को गणना से दूर रखकर, दस के बजाय नौ पुरुषों की गणना करता था, तब बाहर से दूसरे प्रेक्षक ने गणना करने वाले को यह बताया कि वह स्वयं दसवा पुरुष है । शंकर मतवादी यह प्रतिपादन करते हैं कि यह प्रतिज्ञा या वाक्य 'तू दसवा है' यह साक्षात् निर्विकल्प प्रत्यक्ष का दृष्टांत है । किन्तु

^१ वही, पृ० ७६ ।

^२ स्मृताविव सविकल्पके सस्कारस्य न स्वातन्त्र्येण कारणत्वम् येन प्रत्यक्षत्व न स्यात् किन्तु इन्द्रिय सहकारितया तथा चेन्द्रियजन्यत्वेन प्रत्यक्षम् एव सविकल्पकम् ।

—याय सार, पृ० ८० ।

^३ यद् ग्रहो यत्र यदारोप विरोधी स हि तस्य तस्मात् भेद ।

—याय परिशुद्धि, पृ० ८६ ।

वैकटनाय यह बताते हैं कि यद्यपि 'तू' इस शब्द से संकेत की हुई वस्तु साक्षात् प्रत्यक्ष होती है तो भी वाक्य स्वयं साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, किंतु सुनाई देने पर उस पर विचार किया जा सकता है, क्योंकि, अगर जो कुछ भी सुना है वह प्रत्यक्ष किया जा सकता है, तो हम ऐसे तक वाक्या के अर्थ तुम धमवान् हो, (धमवान्त्वम्), को भी प्रत्यक्ष अनुभव कर सकते हैं या साक्षात् परिचय कर सकते हैं। किसी तक वाक्य के अर्थ को ग्रहण किया है इससे यह अर्थ नहीं होता कि वह साक्षात् प्रत्यक्ष किया है। यह मत, शंकर के मत का किस प्रकार निरास करता है यह सरलता से समझा जा सकता है जिसके अनुसार 'तत्त्वमसि' वाक्य के अर्थ का अनुभव, प्रत्यक्ष द्वारा, आत्मा और ब्रह्म की अभिन्नता का साक्षात् परिचय है।^१

यह पहले ही बताया जा चुका है कि निर्विकल्प प्रत्यक्ष का अर्थ निश्चयात्मक ज्ञान से ॥ जिसमें समान वस्तुओं की स्मृति का समावेश नहीं है और सविकल्प प्रत्यक्ष से उस निश्चयात्मक ज्ञान का अर्थ है जिसमें पूर्वकालीन स्मृति के सहचार का समावेश है (अनुवृत्तिविषयक ज्ञान)। यह अनुवृत्ति या भूतकालीन स्मृति को लक्ष करना केवल निश्चयात्मक ज्ञान का अर्थ नहीं प्रतिपादित करता (उदाहरणार्थ, घट का घटत्व धमयुक्त ज्ञान घटत्व प्रकारकम् अथ घट) किंतु पूर्व में अनुभव किये अर्थ समान पदार्थों के प्रति ज्ञानपूर्वक लक्ष करने से है। सविकल्प प्रत्यक्ष में, द्रव्य और सम्बन्धत्व और सम्बन्धित गुणों के सकीर्ण (मिश्रण) बनाने वाले विनिष्ट गुणों का चेत्ता द्वारा, प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, किंतु इससे यह अर्थ नहीं है कि इसमें किसी सामान्य या जातिवाचक प्रत्यय का ग्रहण होता है जिसमें, ऐसे समान प्रत्यय या पदार्थों का सम्बन्ध भी समाविष्ट है। इस प्रकार सविकल्प और निर्विकल्प में समान रूप में नेत्र द्वित्रया व्यापार करती हैं, किंतु पहले में पहले अनुभव किए अर्थ समान पदार्थों को, ज्ञानपूर्वक लक्ष्य किया जाता है।

सब पापी या जातिवाचक प्रत्यय को जो सविकल्प प्रत्यक्ष में ग्रहण होते हैं, स्वतंत्र पृथक् पदार्थ नहीं मानना चाहिए किंतु उन्हें केवल समान धर्मों का समीकरण मानना चाहिए। इस प्रकार, हम समान धर्म वाली, दो या अधिक गायों का उल्लेख करते हैं ये समान धर्म जो प्रत्येक गाय में पाए जाते हैं जिनके कारण ही हम उन पशुओं को गाय कहते हैं। इसलिए इन सामान्य धर्मों से भिन्न जोकि प्रत्येक पशु में है और किसी अर्थ पदार्थ में नहीं है इसे जाति या सब पापी प्रत्यय कहा जा

^१ अतएव तत्त्वमसि आदि शब्द स्वविषय गोचर प्रत्यक्ष ज्ञान जनक इत्याद्यनुमानानि निरस्तानि ।

सक्तता है। सामान्यता (अनुवृत्ति) सादृश्यता से है (सुसदृशत्वम् एव गोत्वादीनाम् अनुवृत्तिः)।^१ सदृश्य पुन वह असाधारण कारण है जो उन दो वस्तुओं में पृथक् रूप से रहता है और जो आपस में एक दूसरे को निश्चित करता है और जिससे हम उन्हें समान कह सकते हैं। सामान्यता नाम का उपयोग दो वस्तुओं को सदृश कहने का सक्षिप्त माग है। यह सादृश्य दो प्रकार का है घम सादृश्य, जैसाकि द्रव्या में, और स्वरूप सादृश्य, जैसाकि गुण इत्यादि अद्रव्य पदार्थों में होता है।^२

प्रत्यक्ष में, दो प्रकार से इन्द्रिय ससंग माने गए हैं विषय या अर्थ से सम्बन्ध (सयोग) और अर्थ के गुणों से इन्द्रिय ससंग (समुत्पाद्य)। इस प्रकार घटे से पहले प्रकार का सम्बन्ध है और उसके गुणों से दूसरे प्रकार का ससंग है।^३

वैकटनाथ का अनुमान पर निवेदन

रामानुज मतानुसार अनुमान बहुत अर्थ में न्यायिक मत जैसा ही है। अनुमान परामर्श का सीधा परिणाम है अथवा तब सम्मत ज्ञान की स्थिति है अर्थात् शका और सदेह रहित विशुद्ध विषय है जो अनुभव सम्मत है।^४ अनुमान एक प्रक्रिया है जिसमें एक सामान्य (सव्यापी) वाक्य से जिसमें समस्त विशेष उदाहरणों का समावेश होता है हम एक विशेष उदाहरण को स्वीकार कर सकते हैं।^५ अनुमान, इसलिए, उही उदाहरणों के विषय में होना चाहिए जिनके बारे में सव्यापी वाक्य, गोचर पदार्थों से उत्पन्न अनुभव के आधार पर सामान्य वाक्य प्रतिपादन किया गया है और वह अतीन्द्रिय अतीत विषय के बारे में नहीं है—इसी कारण से रामानुज और उनके अनुयायी, ईश्वर की सत्ता को अनुमित नहीं कर सकते, क्योंकि ईश्वर अतीन्द्रिय है। (अत एव च वयम् अत्यतातीन्द्रिय वस्त्वनुमानम् नेच्छामः)।^६

^१ अर्थ साध्यादीमानययपि साध्यादीमानिति साध्यादिरेव अनुवृत्त व्यवहार विषयो दृश्यते।
—रामानुज सिद्धांत संग्रह। हस्त० सं० ४६८८।

^२ हस्त० सं० ४६८८।

^३ दूरस्थ विषयों से नेत्र और श्रवणादिय का सन्निकष एक रहस्यमय व्यापार वृत्ति द्वारा हो सकता है। ऐसा माना गया है कि ये इन्द्रिया मानो उनके विषय द्वारा लम्बी हो जाती है (आप्यायमान)।—वही।

^४ परामर्श जय प्रमितिरमुमिति।—वही।

^५ परामर्श का अर्थ 'व्याप्ति विशिष्ट पक्षधर्मता ज्ञानम् सब विशेष सम्राही सामान्य व्याप्ति धीरवि विशेषानुमिति हेतु' है। व्याप्य परिशुद्धि, पृ० ६७।

^६ वही।

जसाकि सम्प्रदाय के मत में प्रतिपादन किया गया है व्याप्ति सिद्धांत के अनुसार जा देश और काल की मर्यादा में या तो बराबर है या दूसरे से यून है व्याप्य या हेतु कहा जाता है, वह जो देश और काल की परिधि में सम है या बड़ा है 'यापक या लिंग' कहा जाता है।^१ किंतु इस मत के अन्तर्गत सभी प्रमाणित व्याप्ति के उदाहरण नहीं आते। देश और काल के (सहचार) सह अस्तित्व के उदाहरण जो दिए गए हैं वे हैं ताड़ का रस और मिठास (गुड) या पुरुष की छाया और सूय का निर्दिष्ट स्थान, किंतु ऐसे देश काल के सह अस्तित्व के उदाहरण सभी प्रसंगा को पूरा नहीं करते। जैसेकि सूर्यास्त और समुद्र में लहर उठना। इस कारण, उत्तर कालीन अनुयायियों ने व्याप्ति की कठोर परिभाषा की जो निरुपाधिक रूप से नियत सम्बन्ध है व्याप्ति (निरुपाधिकतया नियत सम्बन्धो व्याप्ति)।^२

उद्गमन की रीति से सामायाकरण या व्याप्ति के सम्बन्ध में हम 'तत्त्व रत्नाकर' जिस पुराने प्रामाणिक ग्रन्थ में पाते हैं कि व्याप्ति का प्रथम परामर्श, जो विश्वास उत्पन्न करने में समर्थ है वह सब यापि वाक्य (सामाय) के प्रतिपादन करने के लिए पर्याप्त है।^३ किन्तु वैकटनाथ कहते हैं कि ऐसा नहीं हो सकता और व्याप्ति के विषय में सामाय वाक्य के प्रतिपादन करने के लिए, व्याप्ति का विषय अनुभव आवश्यक है।

१ देशतः कालतो वाऽपि समो यूनोऽपिवा भवेत् ।

स्व-वाप्यो यापकस्तस्य समो वाप्यधिकोऽपिवा ॥

—बही, पृ० १००

२ 'याय परिशुद्धिः ।

३ सबधोऽयम सकृद् ग्राह्य प्रतीति स्वरसात्तया ।

प्रतीतयो हि स्वरसाद् धर्माधर्म्यवधीन् विदुः ॥

—तत्त्व-रत्नाकर । हस्त० ।

तत्त्व रत्नाकर के रचयिता प्रतिपादन करते हैं कि जब जाति प्रत्यय (धूमधूमत्व) किसी भी एक उदाहरण से सम्बन्धित है (जैसे धूम), तो धूम और अग्नि की व्याप्ति का अनुभव का अर्थ यह होगा कि धूमत्व का अस्तित्व (दाहकत्व) से व्याप्ति जान हो गया है। इसलिए एक विशेष पदार्थ और उसके जाति प्रत्यय के अनुभव से हम उस जाति प्रत्यय से सम्बन्धित अर्थ विशेष पदार्थों को भी जानते हैं—सन्निहित धूमादि व्यक्ति मयुक्तस्य इन्द्रियस्य तदाश्रित धूमत्वादि समुत्ताहित तदाश्रयत्वेन व्यक्तयतराणि समुक्तानि इत्यादि ।

—न्याय परिशुद्धि, पृ० १०५ (चौखम्बा) ।

एक महत्वपूर्ण विषय, जिसमें रामानुज मत का नैयायिकों से भेद है वह रामानुज की 'केवल व्यतिरेकी अनुमान' की अस्वीकृति है जिसे नैयायिक मानते हैं। इस प्रकार, 'केवल व्यतिरेकी अनुमान' में (जैसे, पृथ्वी गधमय होने से अथ तत्वों से भिन्न है) नैयायिक ऐसा तर्क करते हैं कि पृथ्वी का अथ तत्वों से भेद, गधवती होने के कारण है और यह गुण अथ तत्वों में नहीं है—अतः यह भेद ऐसे वाक्य से सिद्ध नहीं किया जा सकता, जो अवयव द्वारा प्राप्त है। इस मत का रामानुज सम्प्रदाय के पूर्वकासीन तार्किक, जैसेकि वरद विष्णु मिश्र और भट्टारक गुरु, (तत्त्व रत्नाकर) में द्वारा समर्पित पाया गया है ऐसा प्रतीत होता है, किन्तु बैकटनाथ (अपनी याय परिशुद्धि में) और सिद्धांत सग्रह के रचयिता रामानुज दोनों यह बताते हैं कि जब यामुन अपने आरम्भ सिद्धि के व्याख्यान में 'केवल व्यतिरेकी अनुमान' को अस्वीकार करते हैं तो यह मानना ठीक होगा कि उक्त पूर्वकासीन ग्रन्थकारों ने केवल व्यतिरेकी का उल्लेख किया है जिसका अर्थ यह नहीं है कि उक्त ग्रन्थकारों ने केवल व्यतिरेकी का अनुमान का एक प्रकार माना है किन्तु इसका अर्थ केवल यही है कि उन्होंने नैयायिकों की भावना में इसकी केवल गणना की है।^१ सिद्धांत सग्रह के लेखक रामानुज बताते हैं कि इस अनुमान का अवयव व्यतिरेकी के अंतर्गत लाया जा सकता है। इस प्रकार हम तर्क कर सकते हैं कि वेह पृथ्वी जैसी है क्योंकि उसमें गध है क्योंकि जो गधवान् है वह पृथ्वी जैसा है और जिसमें गध नहीं है वह पृथ्वी जैसा नहीं है। इसलिए इसे अवयव व्यतिरेकी अनुमान के तर्क के आकार में इस प्रकार रखा जा सकता है। गधत्व को हेतु बताया जा सकता है जिसकी उपस्थिति पृथ्वी जैसी होना निश्चित करता है और अनुपस्थिति पृथ्वी जैसी न होना उससे भेद प्रकट करता है।

रामानुज याय में अनुमान के लिए तर्क (अर्थात् परस्पर अपेक्षित समावधानों के बीच वैकल्पिक निष्कर्ष का ज्ञान) की अनिवार्यता स्वीकार की गई है। अनुमान के अवयवों के बारे में, बैकटनाथ कहते हैं कि पाँच अवयव अनिवार्य रूप से आवश्यक हैं, ऐसा नहीं है। किस प्रकार अनुमान किया गया है उस पर यह आश्रित है कि कितने अवयव आवश्यक हैं। ऐसा हो सकता है कि अनुमान करने के समय, दो, तीन, चार या पाँच अवयव आवश्यक हैं ऐसा सोचा गया हो। हम 'तत्त्व रत्नाकर' में ऐसा कथन पाते हैं कि यद्यपि पाँच अवयव, पूरा प्रतिपादन के लिए पर्याप्त हैं तो भी अनुमान के लिए अवयवों की संख्या के बारे में कोई निश्चित नियम नहीं है।^२

^१ याय परिशुद्धि और रामानुज सिद्धांत सग्रह।

^२ वही।

वैकटनाथ कहते हैं कि अनुमान प्रत्यक्ष विषय में मर्यादित है । जो विषय इन्द्रिया तीत हैं वे अनुमान द्वारा ज्ञात नहीं हो सकते । अनुमान, जोकि, अवधारण रूप से प्रत्यक्ष से सम्बन्धित है इस कारण, वह प्रत्यक्ष का एक प्रकार नहीं माना जा सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त ज्ञान हमें अपरोक्ष है । अनुमान स्मृति जनित है, यह भी नहीं माना जा सकता क्योंकि अनुमान नवीन ज्ञान प्राप्त करता है । भागे, उसे साक्षात्कार का प्रकार भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अनुमान चित्त के सत्कारों को जाग्रत करके कार्य करता है क्योंकि ऐसे सत्कार प्रत्यक्ष में भी त्रिधासील होते पाए जाते हैं और उसी सादृश्यता के आधार पर प्रत्यक्ष को भी साक्षात्कार कहा जा सकता है ।

व्याप्ति उसे कहना चाहिए जिसमें, साध्य का क्षेत्र देश और काल की दृष्टि से, हेतु से कम नहीं हो (अयून देशकाल वृत्ति) और हेतु वह है जिसका क्षेत्र, साध्य से कभी भी अधिक नहीं है (अनधिक देशकाल नियत व्याप्यम्) । देश और काल के योगपक्ष के उदाहरण के तौर पर, वैकटनाथ शस्कर और उसकी मिठास का उदाहरण देते हैं । कालिक योगपक्ष के लिए छाया का मान और सूर्य की स्थिति का उदाहरण देते हैं । केवल देशिक योगपक्ष के लिए ताप और उसके प्रभाव का उदाहरण देते हैं । कभी कभी देश और काल में पृथक् वस्तुओं में भी सादृश्य पाया जाता है जैसे पवार भाटा और सूर्य चंद्र का सम्बन्ध ।^१

हेतु और साध्य के बीच ऐसी व्याप्ति, अनेक उदाहरणों के निरीक्षण द्वारा ही ग्रहण की जा सकती है (भूयो दर्शन गम्य), एक उदाहरण द्वारा नहीं, जैसाकि धर्म राजाध्वरिद्र द्वारा शस्कर वेदांत में प्रतिपादन किया गया है । भट्टारक गुरु, अपने तत्त्व रत्नाकर में, व्याप्ति ग्रहण करने के व्यापार को समझाते हुए कहते हैं, कि जब हेतु और साध्य की व्याप्ति प्रचुर उदाहरणों से देखी जाती है तब ऐसे निरीक्षणों का परिणाम साध्य और हेतु के समस्त उदाहरणों की सावभौम व्याप्ति के पक्ष में सत्कार रूप से सग्रह होता है, और तब व्याप्ति के निरीक्षण का आखरी उदाहरण चित्त में सभी साध्य और सभी हेतुओं में व्याप्ति का विचार पहले प्रकृत हुए सत्कारों की जाग्रति की मदद से उत्पन्न करता है । जहाँ नियेधात्मक उदाहरण अप्राप्त हैं वहाँ वैकटनाथ अवयव यतिरेकी और केवलावयवी विधि से व्याप्ति प्राप्त होती है ऐसा मानते हैं । सामान्यतः, व्यतिरेकी विधि यह सिद्ध करके, व्याप्ति के प्रत्यक्ष में योगदान देती है, कि प्रत्येक घटना, जिसमें साध्य नहीं है उसमें हेतु भी नहीं है किन्तु केवला

^१ वैकटनाथ ने व्याप्ति की परिभाषा इस प्रकार की है अनेक तत्त्व यादृग् रूपस्य यद् देश काल वृत्तिनो यस्ययादृग्य रूपेण यद् देशकाल वृत्तिना येनाविना भाव तद् इदम् अनिना भूत व्याप्यम् तत् प्रतिसम्बन्धि व्यापकम् इति ।

वयी व्याप्ति में, जिसमें निषेधात्मक उदाहरण अध्याप्त होने हैं उन निषेधात्मक उदाहरणों में, हेतु का प्रमाण (अनस्तित्व) नहीं बताया जा सकता। किन्तु ऐसे उदाहरणों में निषेधात्मक उदाहरणों का न होना ही, केवलावयी व्याप्ति को ग्रहण कराने में पर्याप्त है। केवलावयी व्याप्ति की प्रमाणता इस बात से सिद्ध है कि अगर हेतु अपरिवर्तित रहता है तो विपरीत माध्य की पूर्व मायता व्यापातक ठहरती है (व्याहृत-साध्य निषेधयात्), और यह इसे, कुमाक द्वारा, महाविद्या के सिद्धांत के प्रतिपादन में उपयोग में लाए गए, केवलावयी तर्कों से पृथक् करता है।

रामानुज स्वयं इस बात पर अनिश्चित हैं कि कितने प्रकार के अनुमान माने जाएं क्योंकि उन्होंने इस विषय में कोई निश्चित विचार नहीं दिया है। इसलिये, उनके प्राण्य का उनके अनुयायियों ने भिन्न भिन्न ग्रहण किया है, इस प्रकार, मेघनाद्विर अनुमान का वर्गीकरण तीन प्रकार से करते हैं (१) काय से कारण, (कारणानुमान) (२) कारण में काय (कार्यानुमान) और (३) मानसिक सहचार से अनुमान (अनुभवानुमान) यथा कृत्तिका नक्षत्र से राहियों के उदय का अनुमान। बह्मिक वर्गीकरण इस प्रकार है (१) अवयव व्यतिरेकी, (२) केवलावयी और (३) केवल व्यतिरेकी। भट्टारक गुरु और सरद विष्णु मिश्र ने भी जो रामानुज माय की सगति पूर्ण रचना करने में वैकटनाथ के पूर्वगामी थे, तीन प्रकार के अनुमान माने हैं ऐसा बीजता है जसे कि अवयवी केवलावयी और केवलव्यतिरेकी, जो 'तत्त्व रत्नाकर' और मानवाधारम्य निणय के उदाहरणों से स्पष्ट है। वैकटनाथ तो उन्हें नगण्य मानते हैं और केवल व्यतिरेकी अनुमान को खण्डन करने का बड़ा कष्ट करते हैं।^१ उनका दावा यह है कि निषेधात्मक व्याप्ति से कोई अनुमान नहीं प्राप्त हो सकता जो वैध रूप से किसी विशेष लक्षण को स्वीकार करने के लिए अग्रसर नहीं करता जब किसी भी लक्षण का स्वीकार करने वाला वाक्य (प्रतिज्ञा) नहीं है। अगर कोई ऐसा स्वीकारात्मक वाक्य निषेधात्मक वाक्य से अनुमित किया मान लिया जाता, तब भी केवल निषेधात्मक वाक्य से अनुमान प्राप्त हो सकता है यह विरोध विफल होता है। अनुमान की प्रमाणता की एक बात यह है कि हेतु सपक्ष में रहना चाहिए (अर्थात् वे सब उदाहरण जिनमें साध्य है) किन्तु व्यतिरेकी अनुमान में उपस्थित उदाहरण के सिवाय दूसरे भावात्मक उदाहरण नहीं होते जिनमें हेतु और साध्य है तो उपरोक्त बात निष्पन्न रहती है।^२ विराधी पक्ष यह कह सकता है कि इसी सादृश्य के आधार पर,

^१ वैकटनाथ बताते हैं कि यामुनाचार्य ने जो रामानुज के माने हुए गुरु थे सिद्धि त्रय में केवल व्यतिरेकी को अनुमान का प्रकार नहीं स्वीकारा था।

^२ व्यतिरेकी अनुमान का अच्छा उदाहरण यह है अनुभूतिरनुमाद्य अनुभूतित्वात् यन्वैवम् तत्रैवम् यथा घटः। पृथिवी इतरेभ्यो भिद्यते गन्धवत्त्वात् यन्वैवम् तत्रैवम्

केवलावयी अनुमान का भी निषेध होता है क्योंकि यहाँ निषेधात्मक उदाहरण पाए जाते हैं (अर्थात् इदं वाच्यम् प्रमेयत्वात्) उत्तर यह होगा कि केवलावयी अनुमान की प्रमाणता इस बात से सिद्ध होती है कि उसमें विरोधी निष्कर्ष की मायता, व्याघातक है। विरोधी पक्ष का अगर यह आग्रह है कि हेतु के विषय की साध्य के निषेध के साथ सवध्यायी व्याप्ति, हेतु और साध्य के पूर्ण सन्निपात को अनुमित करती है तो हेतु और साध्य का सन्निपात दोनों के विरोधियों का भी सन्निपात अनुमित करेगा। इससे यह प्रथम निकलेगा कि केवलावयी अनुमान में हेतु और साध्य के पूर्ण सन्निपात से, उनके विरोधियों का सन्निपात सिद्ध होता है यह अयुक्त है।^१ इस प्रकार न्यायिक, जो केवलावयी अनुमान को मानते हैं केवल व्यतिरेकी अनुमान की प्रमाणता सिद्ध करने के लिए इस प्रकार से व्यर्थ प्रयास नहीं कर सकते। पुनः इसी विधि को लेकर, कोई तक कर सकता है कि घड़ा स्वप्रकाश है क्योंकि वह घड़ा है (घटत्वात्), क्योंकि अस्वप्रकाशत्व अघटत्व में पाया जाता है जैसेकि कपड़ा जो असम्भव है। (यन्वैभ तन्नवम यथा पट)। इस प्रकार दो निषेधा की व्याप्ति से, उनके विरोधी की व्याप्ति प्रतिपादन नहीं की जा सकती। पुनः उपरोक्त उदाहरण में 'अनुभूतिरनुभावाभावात् अनुभूतिरनुभाव' (अनुभूति अनुभव का विषय नहीं हो सकती क्योंकि वह अनुभव का विषय है) अनुभावत्व का अस्तित्व (अनुभव का विषय न होना) लक्ष्यपद है, क्योंकि वह उपस्थित दृष्टान्त के सिवाय कहीं नहीं देखा जाता और इसलिए, केवल अनुभावत्व के निषेध की अनुभूति के निषेध के साथ व्याप्ति से अनुभावत्व का प्रतिपादन अयुक्त है।^२ इसके अतिरिक्त जब कोई कहता है कि अनुभावात् तात्कालिक अनुभूति नहीं है तो निषेधात्मक सम्बन्ध की मात्र स्वीकृति, अनुभूति को निषेधात्मक सम्बन्ध में अनुभव का विषय (अनुभावात्) बना देता है जो इस निष्कर्ष को बाध्य करता है कि अनुभूति अनुभावात् नहीं है। अगर पुनः व्यतिरेकी अनुमान द्वारा, जो लक्षण अनुमित किया जाता है वह यथार्थ है यह पहले से ही जाना हुआ है तो अनुमान की आवश्यकता ही नहीं रहती। अगर वह कहीं अथ जगत में विद्यमान है ऐसा ज्ञान है जो जबकि सपक्ष^३ विद्यमान है तो वह केवल व्यतिरेकी अनुमान नहीं है। अगर

यथा जलम् : उपरोक्त उदाहरण में अनुभावत्व (न जानना) केवल प्रत्यक्ष अनुभूति में है। यहाँ अनुभूति का साक्ष, जहाँ पहले अनुभावत्व पाया गया था,

१ वह नहीं है।

२ इदं वाच्यम् प्रमेयत्वात् (यह व्याख्या योग्य है क्योंकि जाना जा सकता है) इस मायता से, वाच्यता और प्रमेयत्व की व्याप्ति से अवाच्यत्व और अप्रमेयत्व सिद्ध हो सकते हैं, जो सवधा दोषपूर्ण है क्योंकि ऐसे उदाहरण नहीं जाने गए हैं।

३ सपक्ष वे दृष्टान्त हैं (उपस्थित दृष्टान्त के बाहर) जहाँ हेतु साध्य के एक साथ विद्यमान होता है।

हेतु और साध्य के निषेध की व्याप्ति द्वारा साध्य, हेतु के निषेधात्मक दृष्टान्तों के बाहर नहीं भ्रम जगह रहता पाया जाता है ता भी उपस्थित दृष्टान्त में उसकी उपस्थिति सिद्ध नहीं हो सकेगी। पुनः, उपरान्त दृष्टान्त में, अगर, अनुभवत्व के निषेध की, अनुभूति के निषेध के साथ व्याप्ति से, यह तक किया जाता है, कि अव्यक्तत्व सम्पन्न नहीं विद्यमान रहना चाहिए, तो ऐसा निष्कष व्याघात दाप से पूरा होगा, क्योंकि अगर ऐसा बात है कि कोई ऐसा पदार्थ है जो अनुभव का विषय नहीं है, तो वह उसी तक ॥ अनुभव का विषय (अनुभाव्य) बन जाता है। यदि केवल एक को छोड़कर, सभी क्षेत्रों से अस्तित्ववान् एक विद्यमान पदार्थ का निकाल दिया जा सकता है तो वह अवशिष्ट क्षेत्र की बात हो जाती है। इसलिए यह कहा जा सकता है कि 'सकल अस्तित्वमय गुण होने से आत्मा को छोड़कर सभी में अनुपस्थित है, इसलिए वह उसमें (आत्मा) आवश्यक रूप से है।' ऐसा भ्रम करने पर भी, व्यतिरेकी अनुमान की आवश्यकता नहीं है क्योंकि सचमुच यह दृष्टान्त भ्रम का है, और इसे भ्रम रूप से भ्रम सिद्धांत के मूल रूप से स्पष्ट किया जा सकता है। जैसा कि, एक अस्तित्वमय पदार्थ, जो एक को छोड़कर सभी में अनुपस्थित है, इसलिए वह आवश्यक रूप से उस वही हुए क्षेत्र में है। पुनः ऐसे दृष्टान्तों में जैसा कि, सबविरम (सब कुछ जानना) सभी क्षेत्रों में अनुपस्थित होने के कारण, कहीं भी विद्यमान होगा, क्योंकि हम ऐसा सोचते हैं इसलिए कोई एक पदार्थ अवश्य होगा जिसमें वह विद्यमान है, और ऐसा पदार्थ ईश्वर है 'यह सुविख्यात सत्ता विषयक तक है जो व्यतिरेकी प्रकार का है। ऐसे अनुमान के विरुद्ध में, 'यह दृष्टि से यह विवाद किया जा सकता है कि शून्य विषय का विचार जो सभी क्षेत्रों में अनुपस्थित है किसी अनुभूत वस्तु में अवश्य विद्यमान होना चाहिए, यह स्पष्ट ही मिथ्या है।

यह आक्षेप किया जा सकता है कि अगर व्यतिरेकी अनुमान नहीं माना जाता है तो यह सभी व्यावहारिक समस्याओं का निषेध सहीसा हो जाता है, क्योंकि व्यावहारिक लक्षण, परिभाषा किए जाने वाले पदार्थ को छोड़कर सभी में अनुपस्थित है और इस प्रकार परिभाषा या व्याख्या स्वरूपतः व्यतिरेकी अनुमान है। इसका स्पष्ट उत्तर यही है कि परिभाषा, किसी पदार्थ के विनिष्ट गुणों के अनुभव से, जो गुण उस पदार्थ के व्यावहारिक गुण विनाशित किए गए हैं, उत्पन्न होती है, इसलिए, इसका व्यतिरेकी अनुमान में कोई सम्बंध नहीं है। यह भी तक किया जा सकता है कि व्यावहारिक गुण भ्रम-व्यतिरेकी अनुमान द्वारा भी प्राप्त किए जा सकते हैं व्यतिरेकी द्वारा नहीं,

१ अर्थात् साधारणकार प्रतिपत्ति निवर्धनम्,
सजातीय विजातीय-यवच्छेदन लक्षणम्।

जैसाकि प्रतिपक्षी कहते हैं। ऐसे दृष्टांता में जहाँ वेदत्व (जानना) की, जा जानने में आ सकता है ऐसी व्याख्या की गई है, वहाँ अभाव सूचक दृष्टांत नहीं पाए जाते तो भी वह परिभाषा बनी रहती है। परिभाषा की व्याख्या यही है कि व्यावहारिक गुण उसी में विद्यमान है जिसकी परिभाषा देना है, और वह अथ कहीं भी विद्यमान नहीं है (असाधारण-यापका धर्मो लक्षणम्)।^१ उन दृष्टांतों में जहाँ पदार्थ के अथ या जाति की व्याख्या की जाती है, वहाँ, व्यवच्छेदक जाति लक्षण, वे होंगे जो उस जाति के प्रत्येक व्यक्ति में होने चाहिएँ, और अथ जाति के व्यक्ति में अनुपस्थित होने चाहिएँ। किंतु जहाँ व्यक्ति आप ही अकेला है (जस ईश्वर), जब इसकी व्याख्या की जाती है, वहाँ जातिगुण नहीं पाए जाते, किंतु केवल विशेष लक्षण ही होते हैं जो उस व्यक्ति में ही है और जाति में नहीं है। ऐसे दृष्टांतों में भी, व्यवच्छेदक गुण, उस व्यक्ति को दूसरे से (ब्रह्मा, शिव इत्यादि) भिन्न करते हैं, जिनके साथ, यह आशिक समानता के कारण संकीर्ण किया जा सकता है। इस प्रकार परिभाषा, किसी पदार्थ में लक्षणों की स्वीकृति का दृष्टांत है और निषेध का नहीं है, जैसाकि व्यतिरेकी अनुमान से इसे सवीं करने वाले मानते हैं। इसलिए, कवल व्यतिरेकी अनुमान का किसी भी तक से समर्थन नहीं होता।

अवयव के विषय में, वेंकटनाथ मानते हैं कि, सभी अनुमानों के लिए पांच ही अवयव होने चाहिए इसका कोई भी नियम नहीं है। इसलिए भिन्न तार्किकों में अवयव की संख्या के विषय में, विवाद निरर्थक है, क्योंकि अनुमान में अवयव उतने ही लाए जाय जितने वह व्यक्ति को अनुमान ग्रहण होने के लिए पर्याप्त समझता है। इस प्रकार जिस सम्बंध में अनुमान किया जाता है उसके अनुसार, तीन चार या पांच अवयव हो सकते हैं।

अनुमान के अतिरिक्त वेंकटनाथ, शब्द या शास्त्र प्रमाण को भी मानते हैं। शब्द प्रमाण की विशद व्याख्या करने की कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि इसका निरूपण अथ दशनों जसा ही है। यह स्मरण रहे कि शब्द और वाक्यों का अर्थ बोधन करने के विषय में नैयायिक यह मानते थे कि, वाक्य का प्रत्येक पद, जैसेकि सामान्य शब्द (प्रतिपदिक) या प्रत्यय, अपना स्वतंत्र और पृथक् अर्थ रखता है इन अर्थों में, दूसरी विभक्तियों के लगाने के कारण अर्थ में बढ़िहाने से रूपांतर होता है। इस दृष्टि से देखते हुए वाक्य के घटक तत्त्व अणुरूप होते हैं जो परप्रत्यया के सम्बंध से संकलित होकर धीरे धीरे, वाक्य को पूर्ण अर्थ तक पहुँचाते हैं। इसे अनिहितावयवाद कहते हैं। विरोधी मत अवितामिधानवाद है जोकि भीमासको का है इसके अनुसार किसी भी वाक्य का विक्षेपण एक दूसरे के सम्बंध के बिना

^१ 'याय परिगुडि, प० १४३।

जो धीरे धीरे सग्रह होता जाता है, अर्थों के रूढ़ तत्त्वों में नहीं किया जा सकता। वाक्य का, कितनी ही रूढ़ अवस्था तक विश्लेषण किया जाय, तो भी उसका अतिरूढ़ अर्थ, किसी त्रियापद या पूरे अर्थ से सामान्य सम्बन्ध रहेगा। उपसर्ग और विभक्तियों का कार्य, प्रत्येक शब्द के सामान्य सम्बन्ध की मर्यादित या अवरोध करना होता है। वैकटनाथ, अभिहितावयवाद के विरोध में, अविताभिधानवाद को, इस आधार पर मानते हैं कि, पिछला मत, अतिरूढ़ शब्द तत्त्वों के अर्थ का उनके परप्रत्यय के साथ सम्बन्ध जोड़ने के लिए, या परप्रत्यय सहित शब्दों में आपस में सम्बन्ध जोड़ने के लिए और वाक्य का अर्थ प्रकट करने के लिए आपस के सम्बन्ध को जोड़ने के लिए, पृथक् विशेष शक्ति की अनावश्यक कल्पना ग्रहण करता है।^१ अविताभिधान की स्वीकृति, रामानुज मत के लिए हितकर थी, क्योंकि वह विशिष्टाद्वय की स्थापना करता है।

रामानुज स्वयं ने अपने दशन के अनुरूप, अपने 'याय के मतों का निरूपण करने वाली कोई पुस्तक नहीं लिखी। किन्तु नाथमुनि ने 'याय तत्त्व' नामक एक पुस्तक लिखी थी, जिसमें उन्होंने गौतम के 'याय मत का खण्डन किया और उनका विशिष्टाद्वय सिद्धांतानुसार परिज्ञापन किया। विष्णु चित्त ने सगतिमाला और 'प्रमेयसंग्रह', उसी दिशा में लिखे। भट्टारक गुरु ने 'तत्त्व रत्नाकर' लिखा और वरद विष्णु मिश्र ने भी 'प्रज्ञापरित्राण' और 'मान माध्यात्म्य निष्णय विशिष्टाद्वय यायानुसार लिखे। वैकटनाथ ने इसी रचनाओं के आधार पर, अपनी 'याय परिशुद्धि लिखी जिसमें उन्होंने कभी उनके मतों को और कभी उनसे कुछ विस्तार में भिन्न मत का स्पष्ट किया। किन्तु सर्वांग रूप से, उपराक्त लेखकों से उन्होंने विशिष्टाद्वय याय के मतों को स्वीकार किया है। इसलिए, इस क्षेत्र में उनकी मौलिकता बहुत मर्यादित है। मेघनादारि, वैकटनाथ से अधिकांश रूप में भिन्न है क्योंकि वे उपमान और अर्थापत्ति की पथक प्रमाण के रूप में मानते हैं। उन्होंने प्रत्यक्ष के निरूपण में भी कुछ बड़े अर्थपूर्ण योग दिए हैं और अनुमान के निरूपण में ता, वे वैकटनाथ से व्यतिरेकी अनुमान का मानकर पूरे विरोधी रहे हैं।

मेघनादारि, उपमान की स्वतन्त्र प्रमाण मानते हैं। उनके अनुसार उपमान वह प्रमाण है जिसके द्वारा, प्रत्यक्ष पन्थाय का अप्रत्यक्ष पन्थाय के साथ सादृश्य का ज्ञान किया जा सकता है जबकि अप्रत्यक्ष का प्रत्यक्ष के साथ सादृश्य का ज्ञान पहले प्राप्त है। इस प्रकार जब किसी को यह ज्ञान है कि अनुभूत याय गवय जसो हाती है और फिर पीछे, जगत् में घूमते हुए, वह गवय को देखता है तो वह तुरन्त ही

^१ अभिहितावये हि पदानाम् पदार्थे पदार्थानाम् वाक्यार्थे पदानां च तथ इति शक्तित्रय कल्पना गौरवम् स्यात् ।
—न्याय परिशुद्धि, पृ० ३६६ ।

विचार करता है कि जो गाय वह इस समय नहीं देखता है, वह अभी दिखाई देते वन वपम जैसी है। यह ज्ञान, मेघनादारि कहते हैं, प्रत्यक्ष द्वारा नहीं हुमा है क्योंकि गाय देखने वाले के समक्ष नहीं है, वह स्मृतिजनित भी नहीं है, क्योंकि सादृश्य का ज्ञान, गाय की स्मृति होने से पहले ही उदय होता है। मेघनादारि मानते हैं कि भेद के लिए कोई पथक प्रमाण मानने की आवश्यक नहीं है, क्योंकि भेद का ज्ञान, सादृश्य का निषेध मात्र है। उपमान का यह निरूपण, 'याय से भिन्न है, जहाँ इसे सादृश्य के आधार पर, शब्द का पदाय के साथ सम्बन्ध माना है, जैसे कि यह पशु गवय कहलाता है जो गाय के सदृश है। यहाँ सादृश्य के आधार पर गवय 'गव' उस पशु से सम्बन्धित है। मेघनादारि इस प्रत्यभिज्ञा के व्यापार द्वारा समझाने की कोशिश करते हैं, और इसे पथक प्रमाण मानने का विरोध करते हैं।^१ वे अर्थापत्ति को भी पथक प्रमाण के रूप में मानते हैं। अर्थापत्ति को साधारणतया, निहिताथ शब्द से अनुदित किया गया है जहाँ एक प्राक कल्पना का, जिसे मायता न देने पर अनुभव का गूढ़ विषय नहीं समझा जा सकता निरीक्षण की नई अनुभूति घटना समझाने के लिए चित्त पर लाने का आग्रह होता है। इस प्रकार, जब कोई, यह स्वतंत्र आधार पर जानता है कि देवदत्त जीवित है, यद्यपि वह घर पर नहीं मिला तो चित्त में स्वाभाविक प्राक कल्पना का उदय होता है कि वह घर से बाहर रहता होगा क्योंकि नहीं तो, वर्तमान समय में, उसका घर पर न होना मिथ्या है या, पूर्व ज्ञान, कि वह जीवित है यह मिथ्या होगा। वह जीवित है और घर पर नहीं है, इसे इस प्राककल्पना द्वारा ही समझाया जा सकता है कि वह घर से बाहर कहीं है। इसे अनुमान का एक प्रकार नहीं माना जा सकता 'क्योंकि कहीं रहता हुमा देवदत्त घर पर विद्यमान नहीं है, वह कहीं अन्य स्थान पर है क्योंकि कहीं अन्य जगह रहते हुए पदाथ जो अपने स्थान पर नहीं है वही अन्य स्थान पर मेरी तरह जीवित होगा।' इस प्रकार का अनुमान व्यर्थ है क्योंकि एक स्थान पर अस्तित्व रखती हुई वस्तु का न होना, दूसरे शब्दों में उसका कहीं अन्य स्थान पर होना ही है। इसलिए वस्तु का एक स्थान पर न होने को उस निष्कर्ष पर पहुँचने का हेतु नहीं बनाना चाहिए (उसका अन्य स्थान पर होना) जो उससे भिन्न नहीं है। अर्थापत्ति को इस प्रकार स्वतंत्र प्रमाण मानना पड़ता है।

मेघनादारि तथा अन्य के अनुसार रामानुज दर्शन की ज्ञानमीमांसा

वैकटनाथ, अपनी याय परिशुद्धि में (रामानुज दशन के अनुसार) 'याय या नीति के सिद्धांतों का निरूपण करने का प्रयत्न करते हैं जिस पर रामानुजवाद का

^१ देखो हस्त० नयचुमणि, उपमान प्रकरण।

दर्शन आधारित है। वे इस क्षेत्र में मौलिक नहीं थे। किन्तु उन्होंने, विशिष्टाद्वैत-याय को, जैसाकि यामुन के आचार्य, नाथ मुनि ने अपने 'याय तत्व' नामक ग्रन्थ में और पराशर मठ के इस विषय के ग्रन्थ में विशिष्टाद्वैत-याय का प्रतिपादन किया है, उसका उन्होंने अनुसरण किया है। एवं उसे विद्यद रूप दिया है। गौतम प्रतिपादित-याय के सम्बन्ध में, वैकटनाथ का मुख्य आक्षेप यह है कि यद्यपि बादरायण ने गौतम के सिद्धांतों को, गिष्ट पद्धतियों के लिए अयोग्य कह कर टाल दिया है, तो भी, उन्हें इस प्रकार समझाया जा सकता है कि वे विशिष्टाद्वैत के सच्चे सिद्धांतों के साथ संगत हो सकते हैं। किन्तु, वात्स्यायन द्वारा गौतम-न्याय की व्याख्या उसे सच्चे माग से दूर ले जाती है इसलिए वह खण्डन के योग्य है। जो कुछ भी हो, वैकटनाथ, विष्णु चिन्त की तरह गौतम के उन सिद्धांतों को स्वीकार करने को उत्सुक हैं जो वेदांत मत के विरुद्ध नहीं है। इस प्रकार, पदार्थों के सौलह सख्या में वर्गीकरण के विषय में मतभेद हो सकता है। इस विषय में दो मत नहीं हो सकते कि कुछ पदार्थ याय-दृष्टि से प्रमाण हैं क्योंकि अगर नैयायिक प्रमाणता से स्वीकार की जाती है तो याय स्वयं निराधार हो जाता है। हमारा समस्त अनुभव, कुछ दृष्ट तथ्या या विषया को मानकर चलता है, जिन पर वह आधारित है। इन दृष्ट विषयों की सामान्य स्वीकृति, अनुमन की नींव को ही उखाड़ देती है। जब इन दृष्ट विषयों के अस्तित्व को सामान्य रूप से मान लिया जाता है तभी उनके विशेष स्वरूप के विषय में खोज की जा सकती है। अगर सब कुछ ही अप्रमाण है तो प्रतिपक्षी का आक्षेप भी अप्रमाण होगा। अगर सब कुछ ही सत्यास्पद है तो यह भी स्वबाधित हो जाएगा। सत्य के विषय में सशय नहीं किया जा सकता, और सत्य के अस्तित्व को एक निश्चित निष्कर्ष के रूप में मानना ही पड़ेगा। इसलिए, पूरुरूप से सत्य का अनुसरण किए जाने पर भी निश्चित निष्कर्ष की सम्भावना को मानना अनिवार्य हो जाता है।^१ इसलिए, बौद्धवादिों का विवाद कि कुछ भी प्रामाण्य नहीं है और ऐसा कुछ भी नहीं है जिसकी निश्चितता स्वीकार की जा सके, यह अस्वीकार्य है। अगर इसलिए कुछ पदार्थ ऐसे हैं जिनका निश्चित एवं प्रामाण्य ज्ञान प्राप्त हो सकता है तो ज्ञान के साधन जिनसे ऐसा प्रमाण ज्ञान उपलब्ध हो सकता है उसके विषय

^१ अथवाहारे हि जगतो भवत्या सम्बन्धे क्वचिन्
नतरसामान्यं तो नास्ति कथंन तुपरीक्ष्यते,
सामान्य निश्चितार्थेन विनाये तु बुभुत्सितम्
परीक्षा हि उचिता स्वेष्ट प्रमाणा त्यादनात्मिका

सर्व सद्विषय मिति ते निपुणस्यास्ति निश्चय
सायदथ न सद्विषय सद्विषया द्वेष्ट वादिनः ।

म स्वाभाविक ही गवेषणा उदित होती है। प्रमाण शब्द, दो अर्थों में प्रयुक्त किया गया है। प्रमाण का प्रथम अर्थ सही ज्ञान ॥ और प्रमाण का दूसरा अर्थ वह प्रकार है जिसके द्वारा सही ज्ञान होता है। पहला अर्थ प्रमा से है, दूसरा अर्थ प्रमा उत्पन्न करने वाले साधन से है। वैकटनाथ, पहला अर्थ में प्रमाण की इस प्रकार व्याख्या करते हैं जो ज्ञान, वस्तु अनुगुण है या यथाय वस्तु का अनुभव कराने योग्य व्यवहार को उत्पन्न करता है वह प्रमा है (यथावस्थित व्यवहारानुगुणम्)।^१ यह परिभाषा व्यवहार को अनिवार्य उपाधि के रूप में इस प्रकार समावेश करती है कि भ्रमर किसी दृष्टान्त में व्यवहार सचमुच उत्पन्न न भी हो तो भी वह प्रमाण होगा, यदि जान ऐसा हो कि जो यथाय वस्तु के अनुगुण हो।^२ जिसमें व्यवहार उत्पन्न करने का सामर्थ्य हो वह ज्ञान और जो यथाय वस्तु के अनुगुण हो ऐसे प्रमाण की परिभाषा में स्मृति का समावेश सहज ही हो जाता है। रामानुज दशन में अवाधित स्मृति को, इस प्रकार प्रमाण माना है।^३ वैकटनाथ आग्रह करते हैं कि भ्रम की नियत उपाधि के रूप में नियम विरुद्ध स्मृति को प्रविष्ट करना अयुक्त है, क्योंकि पीली सीप के भ्रम युक्त ज्ञान में, स्मृति के उद्भव होने का प्रकट अनुभव नहीं है। सीप साक्षात् पीला ही दीखता है। इस प्रकार भ्रम के समी दृष्टान्त में, जो नियत रूप से उपाधि-परिपूर्ण होते हैं एक वस्तु दूसरी दीखती है जिसे पारिभाषिक शब्दा में अयथावस्थिति कहा है। किंतु इसका आग्रह किया जा सकता है कि रजत सीप के भ्रम में, सीप का रजत रूप से दीखने का कारण, दूकान में देखे रजत के सत्कारों और चमकते हुए पदार्थ के बीच भेद का अग्रहण है, जो अख्याति कहलाती है। इस प्रकार, भ्रम के समी दृष्टान्तों में, जब एक वस्तु दूसरी दीखती है तब वहाँ, स्मृति प्रतिमा और प्रत्यक्ष के बीच भेद न ग्रहण करने की दशा उपस्थित रहती है। भ्रमर भ्रम को इस दृष्टि से देखा जाय तो वह प्रमाण एव साक्षात् रूप से उपरोक्त मनो वज्ञानिक तथ्य है जो अख्याति कहलाता है। इस प्रकार, भ्रम के ये दोनों बाद, रामानुज ने, इन दोनों दृष्टिकोणों से स्वीकार किए हैं। जबकि अख्याति भ्रम के मनोवैज्ञानिक कारणों का विस्लेषण और तक का परिणाम है।^४ दूसरा

^१ 'यथाय परिशुद्धि वैकटनाथ वृत्त, पृ० ३६।

^२ अनुगुण पद 'व्यवहार जननस्वरूप योग्य पर तेनाजनित व्यवहारे यथाय ज्ञान विशेषे ना व्याप्ति।

—न्याय परिशुद्धि पर श्रीनिवास का यायसार, पृ० ३६।

^३ स्मृति मात्रा प्रमाणत्व न युक्तम् इति वक्ष्यते,

अवाधित स्मृते लोके प्रमाणत्व परिग्रहात्। — याय परिशुद्धि पृ० ३८।

^४ इदं रजतमनु भवामि इति एकत्वेनैव प्रतीयमानाया प्रतीतिग्रहणस्मरणात्मकत्वम् अनेकत्व च युक्ति सिद्धयमान न प्रतीतिपचमारोहति। — यायसार पृ० ४०।

यथाय-ख्यातिवाद, जो भ्रम का भी सच्चा ज्ञान, इस आधार पर मानता है कि पचीकरण के अनुसार सभी वस्तु सभी भूतों के प्राकृत मिश्रण का परिणाम है, वह न तो मनोवैज्ञानिक है और न विद्वलेपणात्मक ही है किंतु तात्त्विक है और ऐसा होने से, भ्रम के स्वरूप को नहीं समझता। इस मत के अनुसार, भ्रम में, सीप में ऐसे रजत को ग्रहण करना माना है जो गृह उपयोग या आभरण बनाने के काम में लाया जा सकता है जबकि तात्त्विक विवरण सभी वस्तुओं में सभी वस्तुओं, के तत्वों के सामान्य मिश्रीकरण में, रजत के कुछ प्राकृत तत्व देखने का समर्थन करता है।

बौद्धों द्वारा माने हुए भ्रम के आत्म ख्यातिवाद का खण्डन करते हुए, वैकटनाथ कहते हैं कि अगर विज्ञानवादी बौद्ध एक मूलचैतन्य पर, मित्त चेतनाओं के आरोपण की प्रमाणता को स्वीकार कर सकते हैं तो, उसी सादृश्य के आधार पर, अनुभूत पदार्थों की प्रमाणता भी, मानी जा सकती है। अगर अधिषयगत और विषयगत मित्त चेतनाओं को नहीं माना जाता तो सार अनुभव, एक अभिन्न चेतना बन जाएंगे और वह बौद्धों के प्रमाणवाद से स्पष्ट रूप से विरुद्ध है। बौद्धों का यह मानना कि जो पदार्थ एक साथ अनुभव किए जाते हैं वे एक हैं, यह अशुद्ध है। ज्ञान और उसके भ्रम स्पष्ट रूप से मित्त जाने जाते हैं इसलिए उनका तादात्म्य प्रतिपादन करना, अनुभव विरुद्ध है। माध्यमिकवादी बौद्ध पुनः मानते हैं कि, जिस प्रकार, दाप के मिथ्या होने पर भी भ्रम होता है, इस प्रकार किसी अधिष्ठान के या मित्य वस्तु के मिथ्या होने पर भी, भ्रम एक मास के रूप में, बिना आधार के दीख सकता है। ऐसे मत के विरोध में वैकटनाथ कहते हैं, कि लोग जिसे है या नहीं है ऐसा मानते हैं, वह किसी सत्ता को लक्ष्य करके ही ऐसा कहते हैं और सत्ता के आधार बिना कोई घटना हो, वह हमारे अनुभव की भ्रम के बाहर है। इसलिए माध्यमिक बौद्धों का पूरा आभासवाद पूरा अनुभव विरुद्ध है।^१ जब लोग कोई वस्तु अस्तित्व नहीं रखती ऐसा कहते हैं, तब वे देश काल का विशेषण लगाकर ही ऐसा कहते हैं। इस प्रकार, जब लोग कहते हैं कि पुस्तक नहीं है तो वे इस अभाव को यहाँ या वहाँ और 'भ्रमी' या 'कमी' ऐसा कहकर विनिष्ट करते हैं। किंतु शुद्ध अधिविष्ट अस्तित्व का सामान्य अनुभव के बाहर है।^२ पुनः पदार्थों के सभी भावात्मक अनुभव, देश धर्म से

^१ लोके भावामात्रं शब्दयोस्तत्प्रतीत्याश्च विलम्बान्त्यैव वस्तुन भवस्था विशेष गोचरत्वस्य प्रतिपादितत्वात्। प्रकाश-तरस्य च लोक सिद्ध प्रमाणा विषयत्वादिति भय ।

—न्याय सार, पृ० ४६ ।

^२ सर्वोऽपि निषेध सप्रतियोगिको नियत देश कालश्च प्रतीयते। निरुपाधिनियत देशकाल प्रतियोगी विषयण रहितो निषेधो न प्रतीयते इति ।

—यही, पृ० ४६ ।

विशिष्ट हैं (जैसेकि यहा घडा है), अगर यह देश की उपाधि को माना जाता है तो यह नही माना जा सकता कि भ्रम निरधिष्ठान होता है (निरधिष्ठान भ्रमानुपपत्ति) । यदि, यहाँ और वहाँ की उपाधि को स्वीकार नहीं किया जाता, तो कोई भी अनुभव सम्भव नहीं है (अप्रतीतेरपह्लव एव स्यात्) ।

वेदातिया के भ्रम ने अनिवचनीयवाद का खण्डन करते हुए वैकटनाथ कहते हैं कि जब शकर मतवादी सभी वस्तुओं को अनिवचनीय कहते हैं तो 'अनिवचनीय' का वह कुछ निश्चित गुण का ग्रह रखने वाला होना चाहिए, उस दशा में वह अनिवचनीय नहीं रहेगा, या विशेष प्रकार से 'याख्या करने में निष्फल रहेगा जिस दशा में शकर मतवादी भी रामानुज मतानुसार-जगत् के स्वरूप का स्वीकार कर सकते हैं । पुन जब शकरमतवादी सत् असत्-पतिरेकी रूप, स्वबाधपूर्ण पदार्थ को स्वीकारने को उद्यत हैं, तो वे वस्तु है और नहीं है, इन दोनों रूपों से, जसाकि अनुभव बताता है क्यों नहीं स्वीकार करते ? स्वबाधता दोनों में एकसी ही रहेगी । अगर उनका सत् असत् रूप जगत् का ग्रहण यह सिद्ध करने के हेतु है कि वह शुद्ध एवं ब्रह्म दोनों से भिन्न है तो रामानुज बादिया को उनसे कोई झगडा नहीं है । भागे जगत् का मिथ्यात्व अनुभव युक्त नहीं है अगर ऐसे मिथ्यात्व को आधाररहित धार पर सिद्ध करने का प्रयास किया जाता है तो उसी 'याम युक्ति को लेकर ब्रह्म को भी स्वबाधयुक्त सिद्ध किया जा सकता है । पुन, जगत् प्रवच असत् है क्योंकि नाशवान् है, यह निश्चयात्मक रूप से कहना निराधार है क्योंकि उपनिषद् ब्रह्म जीव और प्रकृति को नित्य कहते हैं । शकर मतवादी भी नाश और व्याघात को उलका देते हैं । (न चैव नाश बाधयो) ।^१

पतञ्जलि के अनुयायी, भाषा-व्यवहार द्वारा जिसमें हम अविद्यमान (प्रमावात्मक) पदार्थों को भ्रमपूर्वक ग्रहण करते हैं ऐसे भ्रम के विषय का प्रतिपादन करते हैं । इसे निर्विषय क्पाति कहते हैं । इस प्रकार जब हम राहु का शीश बहते हैं तब हम ऐसा साचते हैं कि राहु अपने सर से पृथक् अस्तित्व रखता है और यह राहु में पड़ी के प्रत्यय को अनुगमन करते भाषा-व्यवहार के कारण ग्रहण होता है किन्तु वैकटनाथ भाषाग्रह करते हैं कि ऐसे अनुभवों को समझाने के लिए एक पृथक् मत को स्वीकारना अनावश्यक है क्योंकि ऐसा भ्रम क्पाति या अयथाक्पाति द्वारा भी अच्छी तरह समझाया जा सकता है और वे तक करते हैं कि उहाने दूसरे क्पातिवाद की असम्भ बत्ता को पहले ही सिद्ध कर दिया है ।

मेघनादादि, तो प्रमाण को ऐसा ज्ञान कहते हैं जो वस्तु को दूसरे प्रमाणों के आश्रय बिना, निश्चित करता है जैसेकि स्मृति ।^२

^१ 'याम परिशुद्धि, पृ० ४८ ५१ ।

^२ तत्रायप्रमाणानपेक्षम् ध्य-परिच्छेदकम् ज्ञान प्रमाणम्, ग्रह परिच्छेदेऽय प्रमाण सापेक्ष स्मृतावतिग्यान्तिपरिहारेऽय प्रमाणानपेक्षम् इति ।

यद्यपि ज्ञान स्वप्रकाश है (स्वमूर्तावपि स्वयमेव हेतु) और यद्यपि निद्रा में या मूर्च्छा में चेतना की निरंतरता है ता भी चेतना इन अवस्थायों में विषय को प्रकट नहीं कर सकती। यह तभी शक्य है जब ज्ञान प्रमाण व्यापार द्वारा उत्पन्न होता है। जब हम ज्ञान की स्वप्रमाणता के विषय में कहते हैं तब हम ज्ञान ग्रहण किए गए भ्रम (भ्रम परिच्छिन्न प्रमाणम्) से प्रमाणित होता है ऐसा कह सकते हैं। किंतु जब हम उसके विषय में प्रत्यक्ष की दृष्टि से या ज्ञान के विषय के प्रमाणित होने के दृष्टिकोण से कहते हैं तो हम ज्ञान को भ्रम निर्धारक (भ्रम परिच्छेदक) रूप में निर्धारित करना पड़ता है, न कि यह वह उससे निश्चित होता है। ज्ञान इस प्रकार, ज्ञाता की दृष्टि से स्वतः प्रामाण्य है। स्वतः प्रामाण्यता उस भ्रम को लक्ष्य करता है जो ग्रहण किए गए विषयों से निश्चित होता है। इसे ज्ञान ग्रहण करने के सभी प्रसंगों में और जगत् में हमारे व्यवहार के लिए, विषय दृष्टि से भी देखना पड़ता है, तब ज्ञान एक साधन दीक्षता है जिसके द्वारा, हम विषय के भ्रम को निश्चित करते हैं और तदनुसार व्यवहार करते हैं। भ्रम भ्रम के परिच्छेदक के रूप में ज्ञान की जा परिभाषा (भ्रम परिच्छेदकारी ज्ञानम् प्रमाणम्) जो भेषनादारि ने दी है, वह बैकटनाथ से कुछ भिन्न है, व ज्ञान का यथाय विषय को अनुभव कराने वाला व्यवहार या उसके अनुगुण है, ऐसी व्याख्या करते हैं। (यथावस्थित व्यवहारानुगुणम्)। बैकटनाथ के अनुसार, ज्ञान व्यवहार का साधन है, और व्यवहार यथायता के स्वरूप को निश्चित करता है। भेषनादारि की परिभाषा में व्यवहार और यथायता के सारे प्रश्न एक तरफ मुला दिए जाते हैं या कम से कम उन्हें पीछे तो धकेल दिया जाता है। उन्होंने विषय को निश्चित करने में ज्ञान के व्यापार पर बल दिया है। यहाँ सम्भवतः यह कहना है कि, मूल या भ्रम के दृष्टान्त में भी यथाय वस्तु देखी जाती है और भ्रम वाता की प्रवणता के कारण, भ्रम उत्पन्न होता है, किंतु जिसके यथाय ज्ञान से भ्रम असम्भव हो जाता। हम जान चुके हैं कि रामानुज के यथाय व्यातिवाद के अनुसार, प्रत्येक वस्तु के भ्रम प्रत्येक वस्तु में हैं जो उपनिषद् के त्रिवत् करण सिद्धांत के आधार पर है जिसका कि पचीकरण में विशदीकरण हुआ है। इसलिए, भ्रम में (रजत सीप) नेत्र इन्द्रिय, रजत के भ्रम के सम्पर्क में होती है जो सीप के एक भ्रम को बनाता है। रजत का यह भ्रम, निस्संदेह ही, सीप के बहुत ही बड़े भ्रम की तुलना में प्रत्यक्ष ही छोटा है। किंतु नेत्र के क्षणिक दोष के या क्षात्र उत्पन्न करने वाली दूसरी परिस्थितियों के कारण, सीप के ये बहुत बड़े भ्रम नहीं दबे जाते। परिणाम यह होता है कि केवल रजत का ही ज्ञान उत्पन्न होता है जिससे भ्रमों सम्पर्क में भी और जबकि सीप का भ्रम, ग्रहण होने से पूर्णतः हट गया था। इसलिए मात्र एक रजत भ्रम का प्रत्यक्ष हुआ, ऐसा मान लिया गया था और इस प्रकार भ्रम उत्पन्न हुआ। किन्तु ऐसे भ्रम में भी, रजत का ज्ञान होना, भूल नहीं है। मूल बहुत बड़े भ्रम सीप का प्रग्रहण होना है। इस प्रकार भ्रम के ज्ञान में भी, निस्संदेह, यथाय विषय ही दत्ता

जाता है। अथवा स्वातिवाद के अनुसार, भ्रम भ, एक वस्तु में उन गुणों या लक्षणों को समावेश किया जाता है जो उसमें नहीं हैं। अप्रकट रूप से यथाय स्वातिवाद में यह वाद समाविष्ट है क्योंकि यहाँ भी, सामने उपस्थित पुनरावर्ती वस्तु में दिए गए गुण (रजत), उसमें नहीं हैं यद्यपि भ्रम का यह मूल कारण नहीं है और यहाँ प्रत्यक्ष का सचमुच भ्रम नहीं है। मेघनादारि इस प्रकार, मानते हैं कि प्रत्यक्ष ज्ञान इस अर्थ में सत्य है कि उसके अनुरूप हमेशा विषय रहता है, या अर्थात् अनन्ताचार्य ने और भी निश्चित रूप से बखान किया है—कि समस्त ज्ञान लक्षण (भ्रमयुक्त या भ्रम) सब साधारण रूप से ज्ञान के विषय के रूप में यथाय पदार्थों का लक्ष्य करता है।^१ हमने देखा है कि बेंकटनाथ ने भ्रम के विषय में तीन दृष्टिकोणों से तीन वाद माने हैं अथवा स्वाति, अस्वाति और यथायस्वाति। मेघनादारि के ग्रंथों में इसका समर्थन नहीं मिलता क्योंकि वे यथाय स्वातिवाद ही केवल भ्रम का वाद है इसे सिद्ध करने में और अर्थ प्रतिस्पर्धी वादों का खण्डन करने में, कोई प्रयत्न बाकी नहीं छोड़ते हैं। मेघनादारि के अथवा स्वातिवाद के खण्डन की प्रधान धारा इस मत में रही है—जब ज्ञान को, जिस विषय का ज्ञान होता है उसे ही लक्ष्य करना चाहिए इसलिए यह शक्य नहीं है कि वह विषय ऐसा ज्ञान उत्पन्न करे कि जिसका अर्थ नितांत भिन्न हो, क्योंकि तब वह किसी भी विषय को लक्ष्य न करेगा और इस प्रकार तुच्छ होगा। अगर ऐसा तक किया जाता है कि विषय अर्थ स्वान पर विद्यमान है तो आक्षेप किया जा सकता है कि जबकि विषय की उपस्थिति ज्ञान के अर्थ द्वारा ही निश्चित की जाती है और जबकि ऐसे विषय का, भ्रम के दृष्टा तो में निषेध किया गया है, जहाँ ऐसा ज्ञान है तो विश्वास कैसे हो कि विषय अर्थ दृष्टाता में उपस्थित रहेगा? ऐसे दृष्टाता में भी ज्ञान ही वस्तु की उपस्थिति को निश्चय करेगा। कहने का तात्पर्य यह है कि अगर ज्ञान ही अनुरूप विषय का विश्वास कराने वाला है तो यह कहना ठीक नहीं है कि दो दृष्टा तो में जहाँ ऐसा ज्ञान होता है, एक दृष्टात में विषय विद्यमान है और दूसरे में नहीं है।^२

^१ तत्तद् धर्म प्रकारं ज्ञानाय व्यापकं तत्तद् धर्मवद् विशेषकत्वमिति यथाय सध्विज्ञानमिति ।
—अनन्ताचार्य ज्ञान यथायवाद (हस्त०) ।

^२ न च तद्वज्ज्ञाने स्त्विति वाच्यं । तदाकारस्य सत्यत्वे आतिस्वानुपपत्तिरसत्यत्वे तु न तस्य ज्ञानाकारता । तुच्छस्य वस्त्वाकारतानुपपत्तेः । तदा कारत्वे च स्वातिरेव तुच्छेति शुक्ति काशी न रजतामप्रवृत्तिः ।

—मेघनादारि नयचुमणि (हस्त०) ।

मेघनादारि के आचार्य की मुख्य विचारधारा अन्ताचार्य के शब्दों में उनके ज्ञान यथायवाद (हस्त०) में इस प्रकार संक्षेप से कही जा सकती है 'तथा च

मेघनादारि, अनिवचनीय रूपाति का खण्डन करते हुए कहते हैं, कि अगर ऐसा माना जाता है कि भ्रम में अनिवचनीय रजत उत्पन्न होता है जो सच्चे रजत के रूप में भूल में ग्रहण किया जाता है यह अथवा रूपातिवाद सरीखा ही है। क्याकि यहाँ भी एक वस्तु दूसरे रूप से ग्रहण होती है। इसके अतिरिक्त, यह समझना कठिन हो जाता है कि ऐसे अनिवचनीय रजत का ज्ञान किस प्रकार उसे उठाने की सच्ची इच्छा उत्पन्न करेगा जो सच्चे रजत के ज्ञान से ही शक्य है। इच्छा जो यथाय वस्तु से उत्पन्न हो सकती है वह भ्रमयुक्त विचार से कभी भी उत्पन्न नहीं हो सकती। केवल एक भ्रम युक्त विचार और सच्चे चमकत पदार्थ—रजत में समानता भी नहीं हो सकती।^१ तथाकथित अनिवचनीय रजत या सा सत् असत् स्वरूप, या सत् असत् से भिन्न माना जायगा, जो दोनों ही व्याघातात्मक नियम और मध्याभाव नियम के अनुसार असम्भव है। अगर तब देने के लिए यह मान भी लिया जाय कि ऐसा तर्कातीत पदार्थ शक्य है तो यह समझना कठिन हो जायगा कि रजत जसी भावात्मक वस्तु के साथ उसकी समानता कैसे हो सकती है? यह माना नहीं जा सकता कि यह सत् असत् रूप वस्तु ध्रुव स्वरूप है क्योंकि तब भी, इस 'ध्रुव' पदार्थ और सच्चे रजत के बीच समानता समझना असम्भव हो जाएगा।^२

पुनः ऐसा कहा जाता है कि भ्रमरूप रजत, इसलिए अनिवचनीय कहा जाता है कि वह आत्मा जसी शुद्ध सत्ता जो अनुभव में कभी बाधित नहीं होती, उससे भिन्न है (आत्मनो बाधयोगात्) और अज्ञाविषाण जसी तुच्छ वस्तु से भी भिन्न है जो ज्ञान का विषय कभी नहीं हो सकती। किन्तु इसके उत्तर में, यह बराबर कहा जा सकता है कि आत्मा की सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती, क्योंकि अगर आत्मा ज्ञान का विषय है तो वह जगत् की तरह मिथ्या होगी, और अगर वह ऐसी नहीं है तो उसकी कोई सत्ता नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि उसकी सत्ता, सत्ता के जातिवाचक प्रत्यय से सम्बन्ध होने के कारण है, जबकि आत्मा एक है ऐसा माना गया है इसलिए जाति

रजत एव शक्तिनिष्ठा विषयता वच्छेदेकत्वा भाववत् शक्ति भवत्तित्वात् यो यद् भवति स तद्विष्ट धम निरूपिता वच्छेदेकत्वा भाववत् इति सामा य व्याप्ती दण्ड निष्ठ कारणता वच्छेदेकत्वा भाववद् दण्डावति घटत्वादिकम् दृष्टम् ।^३

^१ 'तस्याऽनिर्वाच्य रजततया ग्रहणाद् विपरीतरयाति पक्षपातः सम्यग रजतधीहि प्रवर्ति हेतुः तस्य प्रतीत्यात्मक वस्त्वात्मक योर्मास्वरत्वादि सादृश्याभावात् ।'

—वही।

^२ 'एकस्य युगपत्सदसदात्मकाविरुद्ध-धमवत्वानुपपत्तेः । तदुपपत्तावपि सादृश्यानुपपत्तेश्च ध्रुव-वस्तूनि प्रमाणाभावात् । तत्सदभावेऽपि तस्य रजत सादृश्याभावाच्च ततो न प्रवर्ति ।'

—वही।

उसका सम्बन्ध नहीं हो सकता ।^१ पुनः परिवर्तनशीलता का अभाव, सत्ता का गुण नहीं माना जा सकता, क्योंकि यदि बात विषय परिवर्तनशील होने के कारण असत् है तो जाता स्वयं, परिवर्तनशील विषय और अपरिवर्तनशील सम्बन्धों के साथ सहचार के कारण मिथ्या हो जायगा । पुनः सत्ता, जैसा माना जाता है उतनी सर्वव्यापी नहीं है क्योंकि वह, जिन पदार्थों में मानी गई है (घड़ा इत्यादि) उससे भिन्न है और अभाव से भी भिन्न है^२ (अभाव की भाव पदार्थ मानने वाले मत में) । अगर आत्मा स्वयं प्रकाश माना जाता है तब यह आक्षेप किया जा सकता है कि ऐसी स्वयं प्रकाशता प्रमाण से सिद्ध होनी चाहिए और यह भी आग्रह किया जा सकता है कि जब तक आत्मा की सत्ता ऐसे सिद्ध नहीं की जाती, उगका स्वयं प्रकाश लक्षण भी सिद्ध नहीं किया जा सकता ।^३

पुनः अद्वैतादिवाद दो तरह से समझाया जा सकता है जिन दोनों में वह कुछ अर्थ में सहायक शक्ति कहा जा सकता है । पहले अर्थ में, अर्थ इस प्रकार उत्पन्न होना समझा गया है । नेत्र इन्द्रिय हमारे सामने किसी उमकते हुए में प्रभावित होती है और यह चमकीलापन रजत जैसा होने से रजत का चमकीलापन याद दिलाता है और क्योंकि चमकीलापन रजत में है या किसी और में है, यह स्पष्ट करना शक्य नहीं होता, और जबकि सामने उपस्थित पदार्थ ऐसे अस्पष्ट चमकीलेपन से सम्बंधित होता है इसलिए, चमकीलापन अपने में से ही खड़ा किया हुआ विचार है ऐसा नहीं माना जा सकता किन्तु उमका सच्चा स्थान उसमें है जो हमारी आत्मा के सामने है ऐसा मानना पड़ता है । इस प्रकार रजत का विचार सच्चे ज्ञान का परिणाम है । अगर सीप, रजत रूप से ग्रहण किया जाता तो वह मिथ्या ज्ञान होता, किन्तु ऐसा ज्ञान में,

^१ तस्य दृश्यस्थानभ्युपगमे अशविषाणुादि साम्यम् । आत्मनः प्रमेयता च नेष्टाति न तत्तत्तत्तत्ता सिद्धिः । तदभ्युपगमो च प्रपञ्चवन्मिथ्यात्व आत्मव्यक्तेरेकत्वमिमानान् तद् व्यतिरिक्त पदार्थस्यास्तत्वाभिमानाच्च सत्ता समवायित्वानुपपत्तेः ।

-मेघनाथारि, नय दृष्टिः ।

^२ अथ घटपटादि भेदानां व्यावर्तमानत्वेनापारमाध्यम आत्मनोऽपि घटपटादि सव पदार्थोभ्यो व्यावर्तमानत्वावन्मिथ्यात्वावति अमिथ्यनका पारमार्थ्येऽभिध्यापार माध्यम न च सत्यस्यैव समस्त पदार्थेषु अनुवर्तमान परमाध्यम । घटादयोऽपि तदपेक्षा व्यावर्तते अभावस्य पदार्थात्तर भावःपि तत्र सत्तानभ्युपगमान् सव पदार्थानुवर्तमानात् ।

-वही ।

^३ तच्च तस्य स्वयं प्रकाशत्वात् प्रमाणापेक्षेति स्वयं प्रकाशत्वस्यापि प्रमाणाधीनत्वात् प्रमाणात्तर मिद्धात्मन स्वयं प्रकाशत्वस्य साध्यात्वच्च । नहि धर्मप्रसिद्धी धर्म साध्यता ।

-वही ।

सीप नहीं, किंतु जो सामने है यह वह रजत रूप से जाना जाता है। सामान्य उक्ति यह है कि विचार या विशेष व्यवहार से अनुगुण है, उसे ऐसे व्यवहार में अनुभूत पदार्थ का सच्चा प्रतिनिधि मानना चाहिए (यद्यप्य व्यवहारानुगुणं या धी सा तदर्था)। यह उक्ति यहाँ इस तरह लागू होती है कि, सामने जो 'यह' है वह व्यवहार में ऐसा अनुभव किया जा सकता है और रजत लक्षण भी सच्चे रजत की ठीक तरह सत्य करते हैं। इसलिए 'यह रजत' विचार को, दो विचारों का समाहार (मिश्रण), 'यह' और 'रजत' का मिश्रण मानना चाहिए। इस प्रकार, उपरोक्त अर्थ में, ज्ञान, अख्यातिवाद के अनुसार सच्चा ज्ञान है। उपरोक्त स्पष्टीकरण के विषय में, यह आक्षेप किया जाता है कि जिस प्रकार गुण और घन के दोनों विचार एक ही प्रत्यय में आ सकते हैं तो एक ही भ्रम युक्त ज्ञान—यह 'रजत' में दो भिन्न विचारों की 'पाय-युक्त एकता' ग्रहण करने में कोई कठिनाई नहीं आ सकती। ऐसा एकीकरण (मिश्रण), यहाँ दो विचारों के एक ही क्षण में उत्पन्न होने से और दोनों के बीच अवकाश नहीं होने के कारण शक्य है। यह प्रत्यय अख्यातिवाद से भिन्न है, जिसमें एक पदार्थ दूसरा दीक्षता माना जाता है। इस मत के विरुद्ध पहला आक्षेप यह है कि, दोष, एक वस्तु को दूसरी वस्तु में परिणत नहीं कर सकता, दूसरा यह है कि, अगर भ्रम, एक वस्तु का दूसरा होकर दीक्षता माना जाता है तो, ऐसे दृष्टांत में जिसे सच्चा ज्ञान माना जाता है उनमें भी ऐसे भ्रम का स्थान है, क्योंकि प्रत्येक ज्ञान साक्षात्पद हो जायगा और यह हमें सद्विवाद के घाट उतारेगा। अगर इसलिए, ऐसा सूचन किया जाता है कि भ्रम, सीप की उपस्थिति और रजत की स्मृति जनित प्रतिबिम्ब के बीच का भेद का अग्रहण है, तो वह भी असम्भव होगा। क्योंकि अगर भेद का अर्थ दो भिन्न वस्तु है (भेदो वस्तुस्वरूपमेव) तो भेद का अग्रहण (ता इस मत में भ्रम का मूल कारण माना है) प्रत्यक्ष और स्मृति जनित प्रतिबिम्ब के तादात्म्य का ज्ञान होगा और वह विशेषण युक्त प्रत्यय का नहीं सम्भवा पायगा जहाँ एक विचार (रजत) दूसरे विचार (यह आत्मा के सामने) का विशिष्ट करता दीक्षता है। तदुपरांत, अगर दो स्वतंत्र विचार या द्वय गुण रूप से सम्बंधित नहीं है, एक ही प्रत्यय के रूप में मिथ्या ग्रहण किए जाते हैं तो कोई भी विचार किसी से इस प्रकार एक किया जा सकता है क्योंकि स्मृति जनित प्रतिबिम्ब जो हमारे भूतकाल के अनुभव में सगृहीत है, वे असंख्य हैं। पुन रजत जो भूतकाल में अनुभव किया गया था वह जिस देश में विद्यमान था उस विशेष सम्बन्ध के साथ अनुभव किया गया था, और रजत की प्रत्यभिप्ता और स्मृति भी उस देशिक गुण से सम्बंधित होगी। यह दृष्टा के सामने जो वस्तु है उसके साथ मिथ्या सबंध जाहना दोनों में 'देविक' भेद होने के कारण असम्भव कर देगा। अगर ऐसा विवाद किया जाय कि दोष के प्रभाव के कारण स्मृति जीवन प्रतिबिम्ब का देविक गुण बदल जाता है तो वह प्रत्यय अख्यातिवाद जायगी जो अख्यातिवाद में अस्माय रहेंगे। पुन जबकि दृश्य गुणों को किसी प्रकार

के देशिक गुणों से सबधित होना आवश्यक है चाहे फिर मूल देशिक गुण बदल जाय या परिणत हो जाय तो ऐसे देशिक प्रतिबिम्ब को, दृष्टा के सामने है ऐसा प्रतीत होने का कोई कारण नहीं होना चाहिए। यह भी कहना आवश्यक है, स्मृति प्रतिबिम्ब और प्रत्यक्ष के बीच विणिष्ट भेद को अवश्य ही देखा जायगा, क्योंकि अगर ऐसे विणिष्ट भेद नहीं देखे जाएँ तो स्मृति प्रतिबिम्ब, रजत प्रतिबिम्ब से भिन्न जानी नहीं जा सकेगी। यह नहीं कहा जा सकता कि यद्यपि प्रत्यक्ष, स्मृति प्रतिबिम्ब से भिन्न किया जा सकता है किन्तु स्मृति प्रतिबिम्ब प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं किया जा सकता क्योंकि विवेक सक्षम दोनों में एक ही है जो सपेक्ष समकोशेपन से भय और कुछ नहीं है। अगर ऐसा धारणा किया जाता है कि देशिक तथा भय विणिष्ट गुण, स्मृति प्रतिबिम्ब में आलेखित नहीं किए जाते वह केवल प्रतिबिम्ब रूप से दीखती है, तो आक्षेप किया जा सकता है कि प्रत्येक स्मृति प्रतिबिम्ब वतमान प्रत्यक्ष से सकोश किया जा सकता है और एक पक्षर भी रजत दीख सकता है।

जबकि अनिवचनीय क्वालि और क्वालिटी दोनों ही, कुछ भय में यथाय क्वालि हैं इसलिए मेघनादरि ने इन दोनों भ्रम के बाधों का खण्डन किया और यह बताने का प्रयास किया कि इन मता में यथाय क्वालि प्रतिपादित नहीं रहती। भय के यह बताने का प्रयास करते हैं कि यथाय क्वालि के भय सभी सम्भावित भय प्रमाण हैं। यथाय क्वालि की मूल मायता यह है कि सभी ज्ञान सच्चे ज्ञान की तरह, यथार्थ वस्तु के अनुरूप होने चाहिए।^१ इस प्रकार दूसरे भय बोधनों में, यथाय क्वालि या आनुकूल्य सिद्धांत का यह भय हो सकता है कि ज्ञान, यथाय वस्तु से, या दृष्ट प्रत्यक्ष से उत्पन्न होता है या भय हो सकता है कि वह अबाधित अनुभव है पहला विकल्प प्रतिपादित नहीं किया जा सकता क्योंकि रजत सीप के भ्रम में भी रजत का विचार, यथाय वस्तु से उत्पन्न हुआ है। दूसरा मत भी अयोग्य है क्योंकि दूसरे मतानुसार रजत के भ्रम युक्त ज्ञान के अनुरूप वस्तु वहाँ सीप में सचमुच उपस्थित नहीं है और जहाँ तब भूतकाल में अनुभूत रजत की स्मृति जनित प्रतिबिम्ब के व्यापार का प्रश्न है (पूर्वानुभूत रजत संस्कार द्वारा) उसका कारणत्व सच्चे और भ्रम युक्त ज्ञान दोनों में अस्वीकार नहीं किया जा सकता। तीसरा विकल्प भी अभाय्य है क्योंकि बाधता का सम्बंध ज्ञान से या विभावन से है वस्तु से नहीं है। अगर यह कहा जाता है कि ज्ञान भ्रम के प्रत्यक्ष को लक्ष्य करता है और इसलिए भ्रम युक्त वस्तु ही जो बाहर (सामने) विद्यमान है वही ज्ञान का विषय है, तो स्पष्ट आक्षेप यह होगा कि ज्ञान, फिर दृष्टा के सामने अभ्रमयुक्त किसी वस्तु को लक्ष्य करता है और वह

^१ विप्रतिपन्न प्रत्ययो यथाय प्रत्यत्वात्
सप्रतिपन्नप्रत्ययवदिति।

खण्डन नहीं किया जा सकता । अगर ज्ञान का विषय अभ्रमयुक्त कुछ वस्तु है, तो यह कहना व्यर्थ होगा कि भ्रमयुक्त प्रत्यक्ष आकार मान ही ज्ञान का विषय हो सकता है और प्रत्यय नहीं हो सकता ।

यह भी नहीं कह सकते हैं कि भ्रम के ज्ञान का कोई विषय नहीं है (निर्विषय-व्याप्ति) और उसे ज्ञान इस कारण कहते हैं कि, यद्यपि वह सच्चे ज्ञान की तरह प्रवृत्ति उत्पन्न तो नहीं कर सकता किन्तु प्रवृत्ति उत्पन्न कर सकता है ऐसा भास उत्पन्न करता है इसी में सच्चे ज्ञान से इसका साम्य है । यह इसी प्रकार है जैसे शरद् ऋतु के बादल वर्षा नहीं ला सकते किन्तु बादल अवश्य कहलाते हैं । भ्रमयुक्त ज्ञान का विषय, न केवल भ्रम ही है किन्तु यह रूपी अभ्रम विषय है जिसे वह दृश्य रूप एवं विशेषण रूप से लक्ष्य करता है । सत्य तो वास्तव में यह है ज्ञान को दृश्य रूप होने के लिए यह अनिवार्य नहीं है कि वस्तु के सभी गुण प्रत्यक्ष ही दीयेँ अगर कोई भी लक्षण प्रकट हैं, तो वे ही केवल ज्ञान के लिए, उस वस्तु की दृश्यता स्थापित करने की पर्याप्त हैं । वस्तुस्थिति इसलिए यह है कि सारे ज्ञान दृश्य जगत् के, विशेष पदार्थ के अनुरूप है और उन्हें लक्ष्य करते हैं और तत्त्व मीमांसायुक्त विश्वमीमांसावाद की पूर्य मायता से पृथक् किसी अर्थवाद से समझाया जा सकता है, जो होमोयमेरीया (HOMOIOMERIAE) वाद के निकट है ।

अन ताचाय, अपन 'ज्ञान यथाथवाद' में, मेघनादारि के दिए तर्कों की 'पूनाधिक' रूप से पुनरावृत्ति करने हैं । वे कहते हैं कि ज्ञान कभी भी दृश्य विषय के अनुरूप सम्यक् पर आधारित हुए बिना 'शक्य' नहीं हैं । इसलिए ज्ञान के प्रत्यय को दृश्य वस्तु के अनुरूप होना चाहिए जिसे वह लक्ष्य करता है । इस प्रकार, जबकि रजत का ज्ञान होता है (रजत सीधे भ्रम में) तो उसे उसके अनुरूप दृश्य अधिष्ठान को लक्ष्य करना ही चाहिए ।^१ भ्रम स्मृति प्रतिमा और प्रत्यक्ष के अधिवेक युक्त ज्ञान से उत्पन्न होता है ऐसा मीमांसकों का द्याल भी गलत है, क्योंकि ऐसी दशा में हमें रजत याद आता है ऐसा अनुभव होना चाहिए और न कि उसे, हमारे सामने दृश्य वस्तु के रूप में देखना ।^२ मेघनादारि और अन ताचाय यह सिद्ध करने का बड़ा परिश्रम करते हैं

^१ तथा च रजत तत्त्व धुक्ति निष्ठ विषयतावच्छेदत्वाभाववत् शूक्तयवर्तित्वात् यो यदवर्ति स सध्विष्ठ घम निरूपितावच्छेदकत्वाभाववानिति ।

—ज्ञान यथाथवाद, हस्त० ।

^२ रजत स्मरणे हृद पदार्थ ग्रहण रूप ज्ञान द्वय कल्पने रजतम् स्मरामीति तत्रानुभव प्रसंग, न तु रजत पश्यामीति, साक्षात्कारत्व-यञ्च विषयताया स्मरणेऽभावात् । —वही ।

कि उनकी परिभाषा, सभी प्रकार के भ्रम के दृष्टा तो और स्वप्न व भी उपयुक्त है। इस विषय का विस्तृत वर्णन करना हमारे वर्तमान उद्देश्य के लिए अनावश्यक है।^१

ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य का सिद्धान्त

प्रमाण वस्तु का, यथाय ज्ञान है (तथा भूताय ज्ञान हि प्रमाणमुच्यते), और अप्रमाण या भूता ज्ञान वस्तु का अयथाय ज्ञान है (अतथा भूताय ज्ञान हि अप्रमाणम्)। ऐसी प्रमाणता भवनाद्वारि कहते हैं ज्ञान द्वारा स्वयं प्रकट होती है (तथात्वावधारणतमक प्रामाण्यमात्मनैव निश्चीयत)। इस परिभाषा से यह आलोचना नहीं सिद्ध होती कि ज्ञान निष्प्रिय है अतः उसी समय सन्निय नहीं माना जा सकता और इसलिए उसका प्रमाण निश्चित नहीं है (न च कम कर्तृता विरोध), क्योंकि जब वह पदार्थ का स्वरूपतः विश्वस्त प्रतिनिधि है, इसलिए अपने स्वरूप को जैसा है वसा प्रकट करना ही अपनी प्रमाणता का स्थापित करना है। अगर ज्ञान में अपनी प्रमाणता प्रकट करने की शक्ति नहीं है, तो प्रमाणता प्रकट करने का कोई भी रास्ता नहीं रहेगा क्योंकि कोई अथ अववर्ती मापार द्वारा या किसी अथ साधन के द्वारा उसकी प्रमाणता की स्वीकृति हमें वही प्रश्न खड़ा करेगा कि उन व्यापारों या साधनताओं का साक्षित्व (प्रमाणता) किस प्रकार स्वीकार किया जाय। ऐसी माप्यता के अनुसार जबकि ज्ञान स्वतः प्रमाण नहीं है, प्रत्येक ऐसे प्रमाण को सिद्ध करने के लिए दूसरा प्रमाण आवश्यक होगा, और इसी लिए और कोई दूसरा इस प्रकार अनवस्था की स्थिति उत्पन्न होती है।

भवनाद्वारि अथ मता का स्रष्टन करते हुए बताते हैं कि अगर प्रमाणता, ज्ञान के सामूहिक कारणों में मानी जाती है (जिससे आत्मा, इन्द्रिया और पदार्थ का समावेश है) तो पदार्थ को भी प्रमाण मानना पड़ेगा, और फिर कोई प्रमेय नहीं रहेगा। अगर स्वीकृति चेतना स्वरूप मान ली जाती है तो स्मृति ज्ञान का भी प्रमाण मानना पड़ेगा क्योंकि वह चेतना स्वरूप है। आगे अगर प्रमाण की स्वीकृति एक प्रकार की शक्ति है तो ऐसी शक्ति अनुभवगम्य न होने के कारण उसे किसी अथ प्रमाण द्वारा प्रकट करना पड़ेगा। यदि, पुनः प्रमाणता ज्ञान के कारणों द्वारा उत्पन्न होती मानी जाती है तो स्वतः प्रमाणता का सिद्धांत त्याग देना पड़ेगा। निर्वाच व्यवहार भी प्रमाणता की व्याख्या नहीं मानी जा सकती क्योंकि ऐसी अवस्था में स्मृति को भी स्वतः प्रमाण मानना पड़ेगा। इसे केवल ज्ञान ही है ऐसी परिभाषा भी नहीं दी जा सकती, क्योंकि ज्ञान अपनी प्रमाणता जानने के लिए

^१ वही। तथा भवनाद्वारि नय नु मणि।

पीछे नहीं देख सकता इसलिए उसे किसी पर आश्रित होना पड़ेगा, तो इसका भ्रम यह रहेगा हमने परत प्रमाणता स्वीकार कर ली है। पुनः उन दृष्टांतों में जहाँ भ्रम का कारण जात है, ज्ञान मिथ्या होते हुए भी (अप्रतिहत) बिना प्रतिरोध के हमारे सामने प्रकट होता है जैसे, सूर्य की गति। प्रत्यक्ष ज्ञान अपनी प्रमाणता से सम्बन्धित है यह भावना इन दृष्टांतों में उपयुक्त नहीं होती। यदि पुनः ऐसा माना जाता है कि जब किसी पिछला ज्ञान पहले ज्ञान का अस्वीकार करता है तब हमारे पास पहला ज्ञान, पिछले क्षण के ज्ञान में किम प्रकार लुप्त होता है उसका एक स्पष्ट दृष्टांत होता है। ऐसा भी आग्रह किया जा सकता है कि जब किसी वस्तु का जातिगत ज्ञान उसके सामान्य ज्ञान को हटाता है तब एक ज्ञान दूसरे का स्थानापन्न है ऐसा दृष्टांत हमारे पास होता है यद्यपि यहाँ पहले ज्ञान की आलोचना नहीं होती।

भाट्ट मतानुसार जहाँ विषय उसके विशिष्ट ज्ञान सम्पन्न की अवस्था को पहुँचता है तब उसका ज्ञान एक आंतरिक व्यापार के रूप में अनुमित किया जाता है, तो यहाँ प्रमाणता और अप्रमाणता दोनों विषय पर ही आश्रित होनी चाहिए। किन्तु यह आग्रह किया जाता है कि प्रमाणता साधना एवं ज्ञान का उपाधिया की दाप रहितता में पाई जाती है तो वह परत प्रमाण बन जाएगा। प्रमाकर के मत में हमें एक अधिक सुन्दर दृष्टांत मिलता है जिसमें ज्ञान ही जात विषय और ज्ञान का एक साथ प्रकट करता हुआ माना है क्योंकि यहाँ ज्ञान का किसी बाह्य वस्तु पर आश्रित नहीं रहना पड़ता। इन दृष्टांतों के अनुसार स्मृति स्वतः अप्रमाण हो सकती है जो पूर्व अनुमति पर आश्रित है। इस पर याय का आक्षेप यह है कि जबकि स्मृति भी एक प्रकार का ज्ञान है, और जबकि सब ज्ञान स्वयं प्रमाण हैं तो प्रमाकर मत बाधिका का याय संगति से (अविरुद्ध ही) स्मृति की स्वतः प्रमाणता माननी चाहिए।

मेघनादादि मानते हैं कि ज्ञान की स्वतः प्रमाणता के विरुद्ध ये सब आक्षेप झूठे हैं, क्योंकि अगर ज्ञान की प्रमाणता को भ्रम ज्ञान पर आधारित रहना पड़ता है तो अनवस्था दोष होता है। यदि अनवस्था दाप दूर करने के लिए किसी पीछे जाने वाले ज्ञान की स्वतः प्रमाण मान लिया जाता है तो वह स्वतः प्रमाणता मान लेने के बराबर हो जाता है (अनवस्था परिहाराय कस्यचित् स्वतस्त्वागीकारे च न परत प्रामाण्यम्)। यह कहा जा सकता है कि हम प्रमाणता के ज्ञान से काय में प्रवृत्त नहीं होते किन्तु प्रमाणता की सम्भावना में प्रवृत्त होते हैं जो हमारे विषय के प्रति प्रवृत्ति से परीक्षण (धनाततया पाततयव) किया जाता है। किन्तु ऐसी धारणा में प्रतिपत्तियाँ का परत प्रमाणता पर भुक्ता निरर्थक है क्योंकि ऐसी धारणा इस मत पर खड़ी हुई है कि हमारी प्रवृत्ति ज्ञान की प्रमाणता को पहले निश्चय किए बिना ही उत्पन्न होती है। जब हम यह समझते हैं कि एक व्यक्ति, वस्तु को देखकर उगवे प्रति

प्रवृत्त होता है, हमारा स्वामाविक तौर से यही मानना हाता है कि उसे अपनी प्रवृत्ति के आधार पर अपने ज्ञान की प्रमाणता का अनुभव है क्योंकि उसके बिना यत्न या प्रयास नहीं हो सकता । ऐसे दृष्टा तो मे प्रमाणता के ज्ञान बिना ही ज्ञान प्रमाण है, ऐसा विवाद करना निता त अग्रहीन है । सत्य तो यह है कि प्रमाण और उसकी प्रमाणता एक ही वस्तु है । प्रमाणता उपस्थित ज्ञान के क्षेत्र के बाहर अथ किसी मे है, ऐसा सोचना गलत है । जब हम भाग देखते हैं ता भाग के विचार के साथ ही उसके दाहक गुण को भी ग्रहण करते हैं किसी अणु शक्ति या भाग की दाहक शक्ति को ग्रहण करने की राह नहीं देखते है । दाहक वस्तु के रूप मे अग्नि क ज्ञान मे ही उसका दाहक शक्ति के साथ सम्बन्ध भी समाविष्ट है । दाहक शक्ति अनेकी का ज्ञान हमे किसी कम मे प्रवृत्त नहीं करेगा, क्योंकि हम पदार्थ के ज्ञान से प्रवृत्त होते हैं, उनकी शक्तिया से नहीं हाते । इसलिए, पदार्थ को उसकी शक्ति से जुदा करना और शक्ति को हमारे प्रयास का कारण कहना गलत है । इसलिए, प्रमाण के ज्ञान मे, उसकी प्रमाणता समाविष्ट होती है । इस प्रकार प्रमाणता को विषय ज्ञान से भिन्न नहीं किया जा सकता ।^१ भागे, प्रमाणता की अयाहृतता के रूप मे परिभाषा

१ बेंकटनाथ के मामा रामानुजाचार्य एक भाक्षेप की प्रतीक्षा करते है कि प्रत्यक्ष ज्ञान केवल वस्तु को ही प्रकट करता है । ऐसी वस्तु का प्रकट होना ज्ञान सम्बन्ध को भी सकलित नहीं करता, जो आवश्यक रूप से अति भिन्न प्रकार का हो क्योंकि ज्ञान का वस्तु से अनेक प्रकार का सम्बन्ध हा सकता है । वस्तु मात्र का प्राकटय बिना विशिष्ट ज्ञान सम्बन्ध के इसलिए विभावना का समावेश नहीं करता, यद्यपि, इस वस्तु की सत्यता, दूसरे क्षण मे निश्चित की जा सकती है जब यह 'मैं इसे जानता हूँ' इस विभावना रूप से घटाया जाता है, वस्तु के प्रकट होने के क्षण मे, उसकी प्रमाणता निर्धारित करने की कोई सम्भावना नहीं है । इसके उत्तर मे रामानुजाचार्य कहते हैं कि वस्तु का प्रकट होना आवश्यक रूप से ज्ञान सम्बन्ध को सामान्य रूप से समावेश करता है और इसलिए विशेष क्षण मे प्राकटय के प्रकार से वस्तु को ग्रहण करने के साथ साथ ही, किसी विशेष क्षण मे विशिष्ट ज्ञान सम्बन्ध का प्रकार भी ग्रहण किया जाता है । इस प्रकार जबकि वस्तु का प्रकट होना विशिष्ट ज्ञान सम्बन्ध का निर्दिष्ट करता है तो सारे ज्ञान अत्यक्त रूप से विभावना जैसे माने जा सकते है और ज्ञान की स्वतः प्रमाणता पर कोई भाक्षेप नहीं किया जा सकता ।

अगर ज्ञान और वस्तु सवथा पृथक् मानें जाय, जैसाकि उन्हें होना चाहिए, और अगर ज्ञान सम्बन्ध वस्तु के साथ अव्यक्त रूप से नहीं दिया जाता ता समस्त ज्ञान वस्तु रहित हो जाएँगे और इस प्रकार, अव्यक्त मे उन्हें सम्बन्धित करना असम्भव हो जाएगा ।

—याय कुलिश (हस्त०)

नहीं दी जा सकती क्योंकि अगर परीक्षण प्रत्येक ज्ञान पर किया जाए तो मनवस्था स्थिति उत्पन्न हो जाएगी। यदि, किसी अनुभव की प्रमाणता के ज्ञान को, साधन और अनुभव की उपाधियों की शोष रहितता या योग्यता पर आश्रित रहना पड़ता है तो, जबकि ऐसे ज्ञान की प्रमाणता को साधन एवं उपाधि की शोष रहितता के दूसरे ज्ञान पर आश्रित रहना पड़ेगा और उसे दूसरे पर, तो इस तरह स्पष्ट ही मनवस्था की स्थिति उत्पन्न होती है। जबकि ज्ञान साधारणतः विषय के अनुगुण है तो साधारणतया, ऐसे ज्ञान की उपाधि और कारणों की सदोपता से मूल (भ्रम) उत्पन्न होने का कोई भय नहीं रहना चाहिए, यह तो कोई विशेष उदाहरण में ही ऐसी शका उत्पन्न होती है और तब ज्ञान के साधन और उपाधि की सदोपता या योग्यता के विषय में परीक्षण करना पड़ता है। अगर प्रत्येक ज्ञान की प्रमाणता का परीक्षण होता है तो हम सदेहवाद के ग्रास हो जाएंगे। इस प्रकार प्रमाणता यह भय रखती है कि वस्तु का किसी प्रकार से प्रकट होना किसी भय प्रमाण से दृढीकरण की अपेक्षा नहीं रखता (प्रमाणांतरानपक्षयार्थविच्छिन्नत्वम्), और प्रमाणता में ऐसा विश्वास प्रमाण के साथ ही प्रकट होता है। स्मृति तो पूर्वानुभव पर आधारित है, और इसलिए उसकी प्रमाणता में विश्वास, पूर्व ज्ञान की प्रमाणता पर आश्रित है, इसलिए इसे स्वतः प्रमाण नहीं माना जा सकता।

वैकटनाथ के मामा और उनके आचार्य रामानुजाचार्य, इस आक्षेप का पूरा प्रहण करते हैं कि अगर ज्ञान की स्वतः प्रमाणता स्वीकार की जाती है तो किसी भी अनुभव के बारे में शका उपस्थित नहीं हो सकती।^१ रामानुजाचार्य का उत्तर है कि सारे ज्ञान स्वतः प्रमाणता के सामान्य विश्वास से सम्प्रविष्ट हैं कि तु इससे कोई विशेष दिशा में सहाय उत्पन्न होने से नहीं रुकता। इस मत के अनुसार स्वतः प्रमाणता का भय यह है कि सभी ज्ञान स्वतः ही अपनी प्रमाणता के विषय में सामान्य विश्वास उत्पन्न करते हैं यद्यपि ये विशेष दिशा में भ्रम का निष्कासन नहीं करते।^२

वैकटनाथ के अनुसार रामानुज सम्प्रदाय के सत्तामूलक पदार्थ

(क) द्रव्य

वैकटनाथ ने अपने 'मायसिद्धांजन' और 'तत्त्व मुक्त कलाप' में रामानुज दर्शन में स्वीकृत या माने गए भिन्न पदार्थों का सरल वर्णन देने का प्रयास किया है जिन्हें

^१ सामान्यस्य स्वतोद्भवेणाभ्यास दशात्पन्न ज्ञाने तत्संगो न स्यात् ।

—तत्त्वचिन्तामणि (ए० एम० बी०) पृ० १८४।

^२ माय कुलिग, पृ० २७ (हस्त०)।

रामानुज ने, पाठकों के समक्ष प्रमुख रूप से नहीं रखा था। मुख्य विभाजन, द्रव्य और अद्रव्य का है। द्रव्य वह है जिसमें दशाएँ (दशावत्) हैं और जो विचार और परिणामशील है। द्रव्य को मानकर वे—बौद्ध मत, कि 'द्रव्य नहीं हैं, सारे पदार्थ केवल पृथक् तत्वों का क्षणिक समाहार है जो एक क्षण अस्तित्व रखते हैं दूसरे क्षण में नष्ट हो जाते हैं,' इस मत का खण्डन करने का प्रयास करते हैं। बर्माणिक बौद्ध कहते हैं कि रूप, रस, स्पर्श और घ्राण ये चार मूल गोचर तत्व हैं, जो स्वयं गुण हैं और ये स्वयं किसी के गुण नहीं हैं। ये हमारी विशिष्ट इन्द्रियों द्वारा ग्रहण किए जाते हैं।^१ वात्सी पुत्रीय सम्प्रदाय का दशो, एक पृथक् गोचर तत्व के रूप में समावेश करता है जो श्रवणोद्भूतों द्वारा ग्रहण होता है। इससे विरोध में वैकटनाय कहते हैं कि प्रत्येक प्रत्यक्ष अनुभव में, हम ऐसा लगता है कि जिस हम देखते हैं उसे हम स्पर्श करते हैं, यह अनुभव मिथ्या नहीं हो सकता। क्योंकि ऐसी भावना निमित्त है और अनुभव में प्रवाहित है (स्वारसिक वाषाहण्टेरनयवासिद्धेश्च)। ऐसा अनुभव, द्रव्य क्षेत्र में एक नित्य पदार्थ के विचार की प्रत्यभिज्ञा को अनुमित करता है जो अपरिणामी नित्य दृष्टा द्वारा अनुभव किया जाता है और यह भी कि दो गोचर गुण एक ही पदार्थ को लक्ष्य करते हैं। यह केवल रूप की संवेदना से सम्बन्धित नहीं है क्योंकि रूप संवेदना स्पर्श संवेदना को अनुमित नहीं करती, न वह केवल स्पर्श को लक्ष्य करती है क्योंकि उसका रूप से सम्बन्ध नहीं है। प्रत्यक्ष इसलिए एक ही वस्तु को लक्ष्य करता है जिसमें स्पर्श और रूप के गुण हैं। प्रत्यभिज्ञा का ऐसा अनुभव तत्वा के सघात के बौद्ध मत का भी खण्डन करता है। क्योंकि ऐसा मत स्वामादिक ही प्रबल बड़ा करता है कि सघात, तत्व जो एकीकृत होते हैं उनसे भिन्न हैं या एक ही हैं। पिछले विकल्प के अनुसार पदार्थ एक ही है जिसमें स्पर्श और रूप के गुण दोनों ही हैं ऐसी प्रत्यभिज्ञा नहीं हो सकती। पहले विकल्प में, जब सघात एकीकृत तत्वा से बाहर माना जाता है, ऐसा सघात भावात्मक या निपघात्मक होना चाहिए। पहला विकल्प, द्रव्य को मान लेने के बराबर होता है, क्योंकि केवल संयुक्त गुणों के अस्तित्व की धारणा अस्वीकार्य की गई है क्योंकि ऐसा कुछ भी नहीं हो सकता जो, न तो द्रव्य हो या न गुण हो या न विशिष्ट करता हुआ सम्बन्ध ही हो। दूसरे विकल्प में, अगर सघात अस्तित्व नहीं रखता तो वह प्रत्यभिज्ञा भी उत्पन्न नहीं कर सकता। अगर सघात दृष्ट लक्षणों के बीच, अवकाश की अनुपस्थिति है ऐसा कहा जाता है तो भी, जब एक एक गुण उसके योग्य इन्द्रियों का ही अनुसरण करते हैं तो यह असम्भव है कि दो इन्द्रियों द्वारा दो भिन्न इन्द्रिय गुणों का अनुभव एक ही सामान्य पदार्थ को इंगित करे। सघात की देशिक एकता कहकर भी व्याख्या नहीं

^१ एव आहर्बमाणिका निराधारा निघर्मकाश्च रूपादयश्चत्वार पदार्थाः ।

तत्त्वमुक्ताकलापः ।

—समाधत्त सिद्धि पृ० ८ ।

की जा सकती, क्योंकि, उसे सघात का विचार उत्पन्न करने के लिए कालिक एकता को भी साथ लेना पड़ेगा। यह भी नहीं कहा जा सकता कि देश और काल दोनों एक ही हैं, क्योंकि ऐसा मत जो क्षणिकवाद के अनुसार सत्य है क्षणिकवाद के खण्डन द्वारा मिथ्या है ऐसा भागे बताया जायगा। देश भी आकाश के स्वरूप जैसा नहीं हो सकता जो बोध मतानुसार अनवरोध स्वरूप है और भावात्मक प्रत्यय नहीं है। देश की इन्द्रियगुणों के साथ भौतिक एकता भी नहीं हो सकती, क्योंकि भिन्न इन्द्रिय-गुण, भिन्न क्षणों के लक्षण माने गए हैं।^१ अगर यह भय है कि भिन्न इन्द्रियों के पीछे केवल एक ही पदार्थ है तो वह द्रव्य को मानना होता है।^२ अगर, इन्द्रिय गुण एक ही भौतिक पदार्थ में अस्तित्व रखने के कारण सघात रूप माने जाते हैं, तो भौतिक पदार्थ को, उसके मूल तत्त्व का अस्तित्व किसी अन्य पदार्थ में है इस कारण सघात है ऐसा बखान करना पड़ेगा, और वह पुन किसी अन्य पदार्थ में है और इस प्रकार अनवस्था दशा प्राप्त होती है। यह भी ध्यातव्य नहीं किया जा सकता कि स्पष्ट सवेदना रूप सवेदना से अनुमित की जाती है, क्योंकि ऐसा अनुमान, रूप और स्पष्ट गुणों की व्याप्ति के ज्ञान को, उसकी पूरक उपाधि के रूप में परिग्रहण करेगा, जोकि जबतक दोनों गुण एक ही पदार्थ में हैं ऐसा ज्ञान नहीं होता अशक्य है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि स्पष्ट और रूप गुण दोनों आपस में सम्बन्धित हैं, यह इस भावना को उदय करता है कि जिसे हम देखते हैं उस स्पष्ट भी करते हैं, क्योंकि ये दो सवेदनाएँ स्वरूप से भिन्न जानी गई हैं और भिन्न इन्द्रियों से उत्पन्न हैं। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि हम जिसे देखते हैं उसे स्पष्ट करते हैं, ऐसा हमारा मत प्रत्यक्ष वासना के व्यापार से है, इसलिए मिथ्या है क्योंकि इसी आदृश्यता को लेकर और योगाचार के मत का अनुसरण करते हुए हम बाह्य वस्तु का भी विवेक कर सकते हैं। अगर ऐसा कहा जाता है कि इन्द्रिय गुण अनुभव में बाधित नहीं होते, और इस प्रकार विज्ञानवाद मत मिथ्या है, तो यह अशुद्धी तरह बताया जा सकता है कि हमारा यह विचार कि हम पदार्थ का अनुभव करते हैं जिसमें स्पष्ट और रूप गुण हैं ऐसा कहते हैं यह भी अनुभव में बाधित नहीं होता। अगर ऐसा कहा जाता है कि यह अनुभव तक द्वारा प्रमाणित नहीं किया जा सकता, तो समान प्रवृत्तता से यह सिद्ध किया जा सकता है कि बाह्य इन्द्रिय-गुणों के अस्तित्व को भी तक द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता। इसलिए हमारा सामान्य अनुभव कि पदार्थ एक द्रव्य है जिसमें भिन्न इन्द्रिय गुण हैं इसे अप्रमाणित नहीं किया जा सकता। वायु को छोड़कर अन्य चार तत्व स्वयं भिन्न लक्षण वाले हैं और इसलिए वे रूप और स्पष्ट गुण-युक्त

^१ न चोपदानरूप स्पष्टरूपादिनां भिन्न स्वलक्षणोपादानत्वाभ्युपपात्तः ।

-सर्वार्थ सिद्धि, पृ० ६ ।

^२ एकोपादानत्वे तु तदेव द्रव्यम् ।

-वही ।

इत्यादि देखे जाते हैं और वे भिन्न इन्द्रिया द्वारा प्राप्त हैं, यह भी मिथ्या है, क्योंकि यह आवश्यक रूप से इस धारणा का परिग्रहण नहीं करता कि वे भिन्न गुणों के आधार हैं, क्योंकि अनुभव यह बताता है कि पदार्थ, गुण युक्त है ऐसा ही साक्षात् ज्ञान होता है (अनुभूति)। कोई भी घड़े को केवल दृश्य गुण के रूप में नहीं देखता, किंतु उसे गुण युक्त पदार्थ ही देखता है। यह भी असम्भव है कि एक भ्रमण वस्तु के दो भिन्न स्वभाव हों क्योंकि एक वस्तु, दो भिन्न स्वभाव वाली नहीं हो सकती। अगर ऐसा कहा जाता है कि एक ही पदार्थ में दो भिन्न गुण रह सकते हैं तो यह द्रव्य का मानने के बराबर हुआ जिसमें भिन्न गुण रहने हैं। यह भी मानना मिथ्या है कि रूप और रस गुण, एक साथ ग्रहण होते हैं इसलिए दोनों का एक स्वरूप है, क्योंकि एक ही भ्रम का दृष्टान्त में जहाँ सफेद सीप पीली दीखती है, तब सीप उसके सफेद गुण बिना ग्रहण होती है, ठीक उसी प्रकार जैसे पीला रंग उसके अनु रूप पदार्थ के बिना ग्रहण होता है और यह नहीं कहा जा सकता कि, एक पीली सीप वहाँ पृथक् रूप से नहीं उत्पन्न होती है क्योंकि ऐसा मन इस अनुभव से सामान्य बाधित होता है कि हम पीला रंग देखते हैं और रसों द्वारा उनका सीप के साथ तादात्म्य प्रतिपादन करते हैं। इसलिए, अनुभव युग्म होने से, पदार्थ में गुण का समवाय सम्बन्ध सिद्ध होता है, तादात्म्य नहीं।

इसने अतिरिक्त, बौद्ध मतवादी भी यह सिद्ध नहीं कर सकते कि रस और रूप की संवेदना एक साथ होती है। अगर ऐसा है तो दो भिन्न इन्द्रिया का साध्य स्वभाविक ही दो भिन्न लक्षणों को सूचित करता है। जब पदार्थ समीप होता है तो उसका स्पष्ट ज्ञान होता है और वह जब दूर होता है तब उसका अस्पष्ट ज्ञान होता है। यह स्पष्टता और अस्पष्टता केवल इन्द्रिय गुणों को लक्ष्य नहीं करती, क्योंकि तब उनका पदार्थ के रूप में भेद नहीं जाना जायगा। वह परिणाम का भी लक्ष्य नहीं कर सकता, क्योंकि परिमाण का विचार बौद्ध मतवादी मिथ्या मानते हैं। ऐसी परिस्थिति में, यह मानना पड़ेगा कि ऐसे प्रत्यक्ष पदार्थ को ही लक्ष्य करते हैं।

बौद्धमतवादी ऐसा आग्रह करते हुए देखे गए हैं कि अगर गुण द्रव्य से भिन्न माने जाते हैं, तो यह पूछा जा सकता है कि इन धर्मों के और भी आगे धर्म हैं या धर्म रहित हैं। पिछले विकल्प में धर्म रहित होने से वे परिभाषित नहीं हो सकते या तो वे प्रयुक्त नहीं किए जा सकते। पहले विकल्प में अगर धर्म में और भी आगे धर्म हैं तो दूसरी कक्षा के धर्मों को आगे धर्मों द्वारा जानना पड़ेगा, और फिर उनको आगे के द्वारा, और इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न होता है। पुनः धर्मत्व स्वयं धर्म बन जायगा और यह नहीं कहा जा सकता कि धर्मत्व, धर्म का स्वरूप ही है क्योंकि कोई भी वस्तु उसे ही लक्ष्य करके नहीं समझाई जा सकती। अगर धर्मत्व धर्म से भिन्न है तो ऐसा प्रत्यक्ष हमें अनवस्था स्थिति पर ले जायगा। इस पर

वैकटनाथ का उत्तर है कि सारे धर्म धर्मरहित नहीं हैं। कुछ दृष्टान्तों में धर्म स्वयं विशेषित होता दीखता है, जोकि अनुभव से प्रमाणित है। उन दृष्टान्तों में जहाँ, धर्म निर्देश द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, जैसेकि, यह धर्म ऐसा ऐसा है' (इत्य भाव), वहाँ वह अपने ज्ञान के लिए धर्म धर्म पर आश्रित नहीं रहता। ऐसे गुणों के दृष्टान्त अमूर्त गुण एवं सामान्य के द्वारा दिए जा सकते हैं और उनसे विपरीत धर्मों के दृष्टान्त, विशेषण रूप गुणों द्वारा दिए जा सकते हैं जैसाकि 'सफेद घोड़ा' सफेद घोड़ा इस वाक्य में सफेद घोड़े के सफेदपन का भाग और विशिष्ट निर्देश हो सकता है जबकि शब्द 'सफेदपन स्वयं सिद्ध है और उसके बारे में विशेष निर्देश की जिज्ञासा अस्वीकार्य होती है। यावदपि स इन दोनों ही दृष्टान्तों में और अधिक विशिष्ट निर्देश की मांग की जा सकती है और अनवस्था दोष का भय भी हो सकता है परन्तु अनुभव में ऐसा नहीं होता।^१ इसके अतिरिक्त हम, धर्मिणा की धर्मिणा होना आवश्यक है ऐसा समझने पर अनवस्था स्थिति की कल्पना कर सकते हैं किन्तु यह केवल तर्क की पराकाष्ठा है, क्योंकि धर्मिणा अपने का प्रकट करने में अपने बारे में ज्ञान होने के लिए सभी कुछ का प्रकट करती है और इस अनवस्था तम को बनाने से कोई लाभ नहीं होता। इस प्रकार एक धर्म में और धर्म होना माना जा सकता है, किन्तु इनके द्वारा जो कुछ भी व्यक्त होता है वह गुण द्वारा ही प्रकट होता है ऐसा माना जा सकता है।^२ पुनः यह प्रतिपादन कि यदि धर्म स्वयं निधर्मों हैं तो वे अवाच्य हैं तो यह बौद्ध मतनादियों का स्वयं का महान् सकट में ला देगा जब वे पदार्थ की स्वतन्त्रता निधर्मों हैं और यदि जिसमें गुण नहीं है उसका वर्णन नहीं हो सकता, तो उसे स्वतन्त्रता कह कर विनाश निर्देश देना भी सम्भव है।^३

ऐसा धारण किया जाय कि धर्म उनमें रहते हैं जो निधर्म हैं या जिसमें धर्म हैं। पहले विकल्प का धर्म यह होगा कि वस्तु अभाव रूप से अस्तित्व रखती है जो असम्भव है, क्योंकि सब कुछ सबत्र अस्तित्व रखेगा और कुछ वस्तु भी जो कही भी

^१ उदाहृतेषु नियता नियत निष्कपक गच्छेयु जाति-
गुणादे प्रमाणतया निर्देशेऽपि मतिं केचित्
यथा प्रमाणम् इत्यभावा त्वयाऽपि हेतु
साध्यादिधर्माणां पक्षधर्मत्वादि धर्मा
स्वीकार्या अनवस्था च कथंचिद् उपगमनीया ।

—तत्त्व मुक्ता विलास, सर्वाथ सिद्धि, पृ० १६ ।

^२ स्वीकृत च सवेदनामवेदने शब्द गदादी स्वभर निर्वाहत्वम् । —वही ।

^३ किं स्व सत्तत्त्वादीनां जात्यादीनां च सत्ति मिदानीं निधर्मकत्वे पि कथंचिद् धर्मिलापायस्व त्वयापि ग्राह्यम् । वही ।

अस्तित्व रखती नहीं मानी गई है, वह भी अस्तित्व रखती मानी जाएगी। दूसरे विक्षेप में, एक धम दूसरे धम में रहेगा जो आत्माश्रय होने से, निरपेक्ष प्रत्यय है। बैकटनाथ का इस पर यह उत्तर है कि वे ऐसा नहीं मानते हैं कि धम भ्रमाव (निषध) के प्रतियोगी में रहता है या उसमें है जिसमें वह भ्रम भी है, कि तु यह मानते हैं कि एक विशेषित पदार्थ में धम, विशिष्ट पदार्थ होने के नाते नहीं है किन्तु उससे वृत्तक स्वीकार करने के कारण है।^१ यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि यह वास्तव में, भ्रमाव प्रतियोगी में धम का अस्तित्व मानने का पुराने आक्षेप को अनुमित करेगा। इस पर बैकटनाथ का उत्तर है कि विशिष्ट पदार्थ का विशेष रूप, उसके किसी अवयवों में नहीं रहता, और किसी भी अवयवों के गुण अवयवों में न भी रहें।^२ मगर अतितकमूलक पद्धति से, विशिष्ट पदार्थ में धम के अस्तित्व के प्रकार की आलोचना की जाती है तो यह निष्कर्ष निकलेगा कि विशिष्ट पदार्थ का प्रत्यय बिना पर्याप्त आधार के है या स्वबाधित है या ऐसा प्रत्यय स्वयं अस्वीकार्य है। ये सब मत निरपेक्ष हैं, क्योंकि प्रतिपक्षी की प्रसङ्ग आलोचना भी अपने तक साधना में यही विशिष्ट पदार्थ के प्रत्यय का उपयोग करेगी। इसलिए यह मानना पड़ता है कि धम, विशिष्ट धर्मों में अनुसक्त है और यह अनुसक्ति अनवस्था रूप उत्पन्न नहीं करती।

(ख) प्रकृति की सत्ता के स्थापक साध्य तर्कों की आलोचना

बैकटनाथ, भौतिक मत के रूप में प्रकृति के सिद्धांत को स्वीकारते हैं किन्तु वे यह सोचते हैं कि ऐसा सिद्धांत केवल शास्त्र प्रमाण से ही स्वीकारा जा सकता है अनुमान द्वारा नहीं। इसलिए वे साध्य के अनुमान की निम्न प्रकार से आलोचना करते हैं, न तो प्रकृति, और न उसके विकार, महत् अहंकार, तन्मात्र इत्यादि प्रत्यक्ष द्वारा जाने जा सकते हैं, न वे अनुमान द्वारा ही जाने जा सकते हैं। साध्यकार मानते हैं कि काय में वही गुण हैं जो कारण में होते हैं। काय रूप यह जगत् सुख दुःख माहात्मक है, इसलिए, उसका कारण भी सुख दुःख और मोहात्मक स्वरूप होना चाहिए। इस पर स्वामाधिक प्रश्न, कारण गुणों का काय के साथ सम्बन्ध में खड़ा होता है। वे एक नहीं हो सकते—वपदे का ध्वतपन तत्तु से जिसका कि वह बना है अमित्र नहीं है, पदार्थ रूप से काय, कारण गुणों से एक नहीं है क्योंकि सपेद और वपदे दोनों एक नहीं हैं। आगे, ऐसा नहीं कहा जा सकता कि काय और कारण का तादात्म्य केवल यह भ्रम रखता है कि काय कारण के अधीन है, जैसे जब कोई

^१ यस्तु तस्तद् विविष्टे विनेध्ये तद् विविष्टं नश्य भाव तच्छूये वृत्ति स्याद एव ।

—वही पृ० १७ ।

^२ न च घटवती भूतसे वसमानाना गुणान्नि घटेऽपि वृत्ते रह्ये । तत्त्व मुक्ता कलाप, सर्वाय सिद्धि, पृ० १८ ।

कहता है कि कपडा काय कारण मे सम्बन्ध से रहता है, अथ किसी रूप से नहीं (अदष्टेदेव तत्तु सम्बेतत्वात् पटस्य तत्तुगुणत्वोक्ति), क्योंकि स्पष्ट उत्तर यह है कि साक्ष्य स्वयं सम्बन्ध सम्बन्ध को स्वीकार नहीं करता, अवयव और अवयवी या पूर्ण और अंश मे नितात् भेद नहीं मानता। अगर ऐसा कहा जाता है कि अत मे कहने का तात्पर्य यह है कि काय कारण में रहता है तो यह सूचन किया जा सकता है कि ऐसी स्वीकृति मात्र से कुछ लाभ नहीं होता, क्योंकि इससे, कारण प्रकृति मे कार्य पदार्थ जैसे गुण क्या होने चाहिए यह नहीं समझाया जा सकेगा (न कारणावस्थस्य भुव दुःखादात्मकत्वे सिद्धि)। अगर यह माना जाता जाता है कि काय मे, कारण जैसे गुण होते हैं तब भी यह इस सामान्य मायता के विरुद्ध है कि काय गुण कारण गुण से जनित हैं, और इसके अतिरिक्त, हम मायता का यह अर्थ होगा कि काय में कारण गुणों के सिवाय और कोई गुण नहीं होने चाहिए। यह भी नहीं कहा जा सकता कि काय कारण का सजातीय है (सजातीय गुणवत्त्वम्) क्योंकि साक्ष्यकार महत्त्वा, कारण रूप प्रकृति से अस्तित्व भिन्न मानते हैं, एक भिन्न पदार्थ के रूप में मानते हैं (विलक्षण महत्त्वाद्यधिकारणात्वाद)। अगर ऐसा माना जाता है कि काय में केवल कारण के सदृश्य ही गुण होने चाहिए, तो इस स्वीकृति से ही यह माना जाएगा कि काय मे वैसे ही गुण हैं जो कारण मे है, तो काय कारण मे भेद ही नहीं रहेगा। यदि पुनः यह माना जाता है कि कुछ ही विशेष भुव जो कारण के प्रयोग्य नहीं है व काय में स्थानांतरित होते माने जा सकते हैं और गुणा का, कारण से काय मे सकारण का सम्बन्ध, कारण के मुख्य गुण के विशिष्ट निरीक्षण से मर्यादित किया जा सकता है, तो ऐसे दृष्टांत जिसमें जड़ गोबर से जीवित मक्खी उत्पन्न होती है, वे कार्य कारण के दृष्टांत के रूप में नहीं समझे जा सकेंगे।^१

साक्ष्यकार तक करते हैं कि यदि गुड चैतन्य स्वभावतः जगत् के पदार्थों के प्रति भुक्ता है तो भुक्त होने का कोई अवसर ही न रहेगा। इसलिए उमका सम्बन्ध, किसी अथ मध्यस्थ पदार्थ द्वारा ही मानना पड़ेगा। यह इन्द्रिया नहीं हो सकती, क्योंकि मनस उनके बिना भी जगत् के पदार्थों की कल्पना कर सकता है। जब मनस निद्रा मे निष्क्रिय रहता है तब भी—वह अनेक पदार्थों के स्वप्न देख सकता है और इससे ग्रहकार तारों की पूर मायता ग्रहण करनी पड़ेगी और गाढ़ निद्रा मे, जब ग्रहकार का काय स्थिर माना जाय, तब भी अवासप्रवास की क्रिया रहती ही है जो एक दूसरे तत्त्व मनस की, पूर मायता, की ओर ले जाती है। किन्तु जबकि इसका व्यापार सीमित

^१ मृत सुवर्णादिवत् काय विशेष व्यवस्थापक कारण स्वभाव साजात्य विवक्षाया गोमय भक्षिकादि आरण्य वृद्धिका दिपु व्यभिचारात्।

है तो यह किसी अन्य कारण की पूर्व कल्पना को उपस्थित करती है, अगर इस कारण को भी सीमित माना जाता है तो अनवस्था स्थिति उत्पन्न होती है। साध्यकार, इसलिए इस पूर्व मायता पर रुक जाते हैं कि महत् का कारण भीम है और वह प्रकृति या अव्यक्त है। वैकटनाथ का उत्तर यह है कि शुद्ध चेतन्य का, जगत् के विपरीत के साथ सम्बन्ध, कम के साधनत्व से है। विचार व्यापार की सम्भावना के कारण मनस् की एक पृथक् तत्त्व के रूप में अस्तित्व का अनुमान करना भी भ्रम है। क्योंकि मनस् की पूर्व कल्पना भी विचार व्यापार को नहीं समझा सकेगी, क्योंकि मनस् स्वयं, विचार उत्पन्न कर सकता है जिसके विचार रूप विकार हैं ऐसा नहीं माना जा सकता। स्वप्नावस्था में भी, स्वप्न समझाने के लिए, अहंकार की सत्ता को एक पृथक् तत्त्व के रूप में मानना आवश्यक नहीं है, क्योंकि यह मनस् को सत्कार के साथ रहकर काम व्यापार से भी अच्छी तरह समझाया जा सकता है। गाढ़ निद्रा में स्वास प्रश्वास क्रिया, भी सामान्य जीव पेशीय व्यापार से समझाई जा सकती है और इसलिए महत् की पूर्व कल्पना आवश्यक नहीं है।

यह भी सोचना भिन्ना है कि कारण, काय से अधिक अमर्यादित होना चाहिए, क्योंकि यह सामान्य अनुभव द्वारा प्रमाणित नहीं है, जिसमें एक बड़ा घड़ा, मिट्टी के छोटे परिमाण के पिंड से बनाया जाता है। यह भी सोचना भिन्ना है कि जो कुछ भी काय में रहता पाया जाता है वह कारण में भी जाना चाहिए (महि यद् येनानुगुणं तत्तस्य कारणमिति नियमः), क्योंकि काय में जो भिन्न सक्षय पाए जाते हैं वे उसके कारण नहीं माने जाते। इसी मायता का यदि अनुसरण किया जाय तो हमें एक पृथक् कारण की अपेक्षा करनी पड़ेगी और प्रकृति के इस पृथक् कारण को प्रकृति के सामान्य गुणों तथा काय के विभिन्न विकारा की कल्पना करनी पड़ेगी। अर्थात् ऐसी स्थिति में प्रकृति स्वयं का अलग कारण प्रतिपादित करना पड़ेगा। (यत्कायं साधारण धर्माणां तदुभय कारण प्रत्ययात् तथा च तत्वाधिक्य प्रत्ययः)। इस प्रकार यह तक कि काय में कारणगत वे गुण तत्त्व अवश्य होने चाहिए, जो उसमें अनुगत हैं यह भिन्ना है। मिट्टीपत्र जो घड़े में अनुगत है, वह घड़े का कारण नहीं है। पुनः यह तक कि जो पदार्थ काय कारण भाव से सम्बंधित है उसका एक ही भाकार होता है यह भी गलत है क्योंकि यदि यह सामान्य सादात्म्य का अर्थ रखता है तो काय कारण में भेद नहीं किया जा सकता। अगर सादृश्य का अर्थ कुछ सादृश्य गुणों से है, तो ऐसा सादृश्य किसी अन्य पदार्थ से भी हो सकता है (जो काय कारण रूप नहीं है)। पुनः, इसी उपमान का साध्य के पुरुष क सिद्धांत पर प्रयोग करके (पुरुषा मे चेतन्यं का सामान्य गुण माना गया है), हम साध्यकार को पुरुष का भी एक कारण मानने के लिए कह सकते हैं। आगे, दो घड़े गुण में एक सामान्य है इसी कारण से वे एक ही मृत्पिंड से नहीं बने, और दूसरी और हमारे पास ऐसे दृष्टान्त हैं, जिनमें, नितांत भिन्न कारण से काय उत्पन्न होते हैं जैसे गोमय से कीट। इस

प्रकार, हमारे सुख दुःख और मोहात्मक अनुभव से यह अनुमित नहीं होता कि सुख, दुःख और मोह के लक्षणों का एक सामान्य कारण होना चाहिए, क्योंकि ये अनुभव, किसी एक निदिष्ट दृष्टांत में निश्चित कारण द्वारा समझाए जा सकते हैं, और इसलिए, त्रिगुण के लक्षणों का एक सामान्य कारण स्वीकारने की कोई आवश्यकता नहीं है, यदि, साधारण सुख दुःखात्मक अनुभवों को समझाने के लिए कारणरूप एक सुख दुःख मिश्र-तत्त्व को कारण के रूप में स्वीकारा जाता है, तो इस मिश्र तत्त्व के बारे में फिर प्रश्न खड़ा हो सकता है, जो अनवस्था की ओर ले जायगा। यदि तीन गुण जगत् के कारण माने जाते हैं, तो यह हमें, जगत् एक कारण से उत्पन्न है इसके स्वीकारने को बाध्य नहीं करेगा, क्योंकि यद्यपि, तीन गुण साम्यावस्था में हो, तो भी वे मिश्र प्रकार के कार्य उत्पन्न करने में निदिष्ट योग देते माने जा सकते हैं। इस प्रकार त्रिगुण या साक्ष्य की प्रकृति अनुमान द्वारा सिद्ध नहीं हो सकती। शास्त्र ही एक भाग है जिससे यह सिद्धांत जाना जा सकता है। तीन गुण प्रकृति में स्थित हैं और सत्व, रजस और तमस की क्रमिक प्रधानता के अनुसार, तीन प्रकार के महत् उत्पन्न होते हैं। इन तीन महत् से तीन प्रकार के ग्रहकार उत्पन्न होते हैं। पहले (सार्विक) ग्रहकार से ग्यारह इंद्रियाँ उत्पन्न होती हैं। अंतिम (तामसिक) ग्रहकार से, तन्मात्र (या भूतादि) उत्पन्न होते हैं। दूसरे प्रकार का ग्रहकार (राजसिक) ग्यारह इंद्रियाँ और भूतादि उत्पन्न करने में सहायक रूप से कार्य करता है। कुछ ऐसा भी कहते हैं कि कर्मेन्द्रिया राजसिक ग्रहकार से उत्पन्न होती हैं। यह स्वीकारा नहीं जा सकता, क्योंकि यह शास्त्र विरुद्ध है। तन्मात्र, तामस ग्रहकार और भूत की स्थूल तारिक अवस्था के विकास की मूल अवस्था है।^१ शब्द तन्मात्र (शब्द शक्ति) भूतादि से उत्पन्न होता है, और उसके स्थूल सक् तत्त्व उत्पन्न होता है। पुन रूप तन्मात्र (प्रकाश ताप शक्ति) भूतादि या तामस ग्रहकार से उत्पन्न होता है और उससे स्थूल ताप प्रकाश तत्त्व उत्पन्न होते हैं इत्यादि। लोकान्नाय कहते हैं कि तन्मात्र और भूत की उत्पत्ति के विषय में दूसरा मत भी है जिसका शास्त्र में भी समर्थन प्राप्त होता है, इसलिए वह उपेक्षा का पात्र नहीं है। वह इस प्रकार है, शब्द तन्मात्र भूतादि से उत्पन्न होता है और आकाश तन्मात्र से उत्पन्न होता है, आकाश पुन स्पष्ट तन्मात्र उत्पन्न करता है और इससे वायु उत्पन्न होती है, तेजस से रस तन्मात्र उत्पन्न होते हैं और इससे जल उत्पन्न होता होता है। जल से, पुन गंध तन्मात्र उत्पन्न होते हैं और इससे पृथ्वी।^२

^१ भूताना व्यवहित सूक्ष्मावस्था विनिष्ट द्रव्यम् तन्मात्र दधिरूपेण परिणममानस्य पयसो मध्यमावस्थावद् भूतरूपेण परिणममानस्य द्रव्यस्य तत् पूर्वोक्ताचिद् अवस्था तन्मात्रा।

—याय सिद्धांतजन पृ० २५।

^२ यह मत विष्णु पुराण में माना गया है, १३.६६ इत्यादि। यहाँ स्पष्ट कहा है कि आकाश भूतादि स्पष्ट तन्मात्र की उत्पन्न करते हैं। वररुचर लोकान्नाय रचित

यह मत, बरबर द्वारा इस मान्यतानुसार समझाया गया है, जैसे एक बीज, तुपसहित, होने पर ही अकुर उत्पन्न कर सकता है, इसी प्रकार तन्मात्र भी भूतादि के बीज में रहकर ही विकार उत्पन्न कर सकते हैं।^१

उपरोक्त बोधाय के अनुसार विकासक्रम निम्न प्रकार है भूतादि से शब्द तन्मात्र उत्पन्न होता है। फिर ऐसे शब्द तन्मात्र से स्पश तन्मात्र उत्पन्न होते हैं जो शब्द तन्मात्र को भावित करते हैं। शब्द तन्मात्र द्वारा भावित स्पश तन्मात्र, आकाश की आवश्यक सहायता से वायु उत्पन्न करते हैं। फिर इस स्पश तन्मात्र से रूप तन्मात्र उत्पन्न होते हैं। रूप तन्मात्र, बाँरी से, स्पश तन्मात्र को भावित कर रूप तन्मात्र वायु की सहायता से तेजस उत्पन्न करता है। पुन रूप तन्मात्र से रस तन्मात्र उत्पन्न होते हैं जो रस तन्मात्र को भावित करते हैं। रूप तन्मात्र से भावित रस तन्मात्र से तेज की सहायता से भ्रप उत्पन्न होता है जो पुन रस तन्मात्र से भावित हो, पानी की सहायता से पृथ्वी उत्पन्न करता है।^२

बरबर कहते हैं कि 'तत्त्व निरूपण' में उत्पत्ति का दूसरा विकासक्रम निम्न प्रकार दिया है। शब्द तन्मात्र भूतादि से उत्पन्न होता है उसकी स्थूल अवस्था से आकाश उत्पन्न होता है। भूतादि, शब्द तन्मात्र और आकाश को भावित करता है। भूतादि से

तत्त्वत्रय' पर अपनी टीका में यह बताना चाहते हैं कि पराशर की टीका के अनुसार इसे तन्मात्र से तन्मात्र की उत्पत्ति के रूप में समझाया है, यद्यपि यह विष्णु पुराण के व्यक्ताथ का विरोध करता है जबकि उसमें भूतादि से तन्मात्र की उत्पत्ति मानी है। वे आगे और सूचित करते हैं कि महाभारत (शांति पर्व मोक्ष घन, अ० ३०) में १६ विकार और आठ कारण (प्रकृति) का बखान है। किन्तु, इस सोलह विकारा की गणना में (११ इन्द्रिया और पाँच पदार्थ शब्द इत्यादि) पञ्च तन्मात्र और पञ्चभूत में पृथक्ता नहीं की गई है क्योंकि इन दोनों में, स्थूल, सूक्ष्म की अवस्था होने के कारण, मूल भेद नहीं है (तन्मात्राणां भूतेभ्य स्वस्व भेदाभावाद-वस्था भेद मातृत्वात्)। इस बाधाय के अनुसार, आठ प्रकृति से तात्पर्य प्रकृति महत् महकार और पाँच भूत स्थूल रूप से है। सोलह विकारों में समाविष्ट पाँच पदार्थ तन्मात्र हैं जो भूतों की मूल अवस्था के परिणाम माने हैं।

यथा त्वक क्षय बीजस्याकुर शक्तिर्नास्ति,
तथा वरण क्षयस्योत्तर भाय शक्तिर्नास्तीतिमानात्
कारण गुण विनोत्तरोत्तरगुणविशेषे पु
स्व विशेष्योक्त गुणातिशयानुपपत्ते ।

—'तत्त्वत्रय' पर बरबर का भाष्य, पृ० ३८ ।

^१ 'तत्त्वत्रय' पर बरबर भाष्य, पृ० ३६ ।

भावत स्थूल आकाश की सहायता द्वारा परिणत शब्द त मात्र से, स्पश त मात्र उत्पन्न होता है और ऐसे स्पश त मात्र से वायु उत्पन्न होती है। शब्द त मात्र फिर स्पश त मात्र और वायु, दोनों को भावत करता है और वायु की सहायता द्वारा, परिणत स्पश त मात्र से, रूप त मात्र उत्पन्न होता है। रूप त मात्र से उसी प्रकार, तेजस् उत्पन्न होता है, इत्यादि। इस मत में, स्पश और ध्रुव त मात्रों की उत्पत्ति के लिए पूर्वगामी भूता की सहायता आवश्यक पायी गई है।

वैकटनाथ इस मत को स्वीकारते हैं कि आकाश का स्थूल भूत, पिछले भूता को उत्पन्न करने में सहायक का कार्य करता है इसलिए वे, त मात्रों के संयोग से स्थूल भूतों की उत्पत्ति होती है ऐसे सांख्य मत की आलोचना करते हैं।^१ सांख्यकार पुन सोचते हैं कि प्रकृति से भिन्न तत्वों की उत्पत्ति, भूत स्थित हेतु के कारण है, प्रत्यक्ष कारणों के व्यापार से नहीं है। वैकटनाथ, रामानुज के निष्ठावान् अनुयायी होने से, इसका खण्डन करते हैं और यह प्रतिपादन करते हैं कि प्रकृति का परिणाम नभ, स्वयं ईश्वर के प्रेरक व्यापार द्वारा ही हो सकता है।

(ग) अवयवी और अवयव के संबंध में 'याय परमाणुवाद' का खण्डन

अवयव एक दूसरे से संबंधित रहकर अवयवी का बनाते हैं, और भूत में अविभाज्य परमाणु संयुक्त होकर एक अणु बनाते हैं, याय के इस मत का खण्डन करने में, वैकटनाथ निम्न तर्कों का प्रयोग करते हैं। अवयवों के संयोग द्वारा (अणु से आरम्भ होकर) अवयवी का अवयवों के साथ संयोग का ज़ेदा तक प्रश्न है, वैकटनाथ को इस पर कोई आक्षेप नहीं है। उनका आशय, अणु के बनाने में, परमाणु के संयोग की सम्भावना के विरोध में है। यदि परमाणु अपने अवयव द्वारा संयुक्त होते हैं तो इन अवयवों के अथवा अवयव होने की कल्पना की जा सकती है और इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न होता है। यदि वे अवयव, अवयवी से भिन्न नहीं माने जाते हैं तो भिन्न परमाणु उसी अणु के देश में रहते हैं, ऐसा भली प्रकार माना जा सकता है, और इस प्रकार, वे घटक परमाणु से अधिक बृहत्तर परिणाम की राशि उत्पन्न नहीं करेंगे। और यह कल्पना भी नहीं की जा सकती कि अवयव की उपरिष्पत्ति के बिना अवयवी कैसे बन सकता है। इसी तक को लेकर, यदि परमाणु का संयोग, बृहत्तर परिमाण की उत्पत्ति का नहीं सम्मान सकता तो राशिभूत होकर भिन्न

^१ सांख्यस्तु पञ्चापि तमात्राणि साक्षात्तमसाद्भकारोत्पन्नानि तत्र शब्द तमात्र आकाशात्तन्मकमितराणि तु तमात्राणि पूर्वपूर्व तमात्र सहकृता युत्तरोत्तर भूता-रन्मकारित्या ह, तदसत्। आकाशात् वायुरित्याद्यथा सिद्धापादान म्रम विज्ञप्ता भिधान दधानात्।

परिमाण के पदार्थ (पवत, या राई का बीज) की सम्भावना समझ के बाहर ही हो जायगी। यदि ऐसा कहा जाता है कि भवयव, परमाणु के भिन्न पार्श्वों को लक्ष्य करते हैं, तब भी, यह भी कहा जा सकता है भवयव रहित परमाणु में पाश्व हो नहीं सकते।

ऐसा माना गया है कि, ज्ञान, एक होते हुए भी, अनेक को लक्ष्य कर सकता है, यद्यपि वह भ्रष्ट है। इस सबब से यह धारणा किया जा सकता है कि, यदि वह सभी पदार्थों को एक साथ लक्ष्य करता है तो घटक सरव, पृथक् रूप से लक्षित नहीं होंगे, और वह पदार्थों को भी पृथक् प्रसो में लक्ष्य नहीं करेगा क्योंकि तब बुद्धि स्वयं भ्रष्ट (निरवयव) न होगी। न्यायिक भी, इसी सादृश्य को लेकर धारणा कर सकते हैं कि आदशवादी इस कठिनाई का जो भी हल कर पाएँगे, वह परमाणुवाद के भी उपयुक्त होगा। इस पर आदशवादी का स्पष्ट उत्तर यह है कि ज्ञान के विषय में, अनुभव यह सिद्ध करता है कि वह एक और भ्रष्ट होते हुए भी अनेक को लक्ष्य कर सकता है, पर न्यायिकों के पक्ष में ऐसा कोई लाभ नहीं है क्योंकि न्यायिक यह नहीं मानते कि भवयवी कभी भी बिना भवयव के संयुक्त हो सकता है। बौद्ध मत के सघातवाद के प्रति यह आक्षेप नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि सघात संयोग से नहीं बनता है। परिच्छिन्न का विभु के साथ सबब के विषय में न्यायिक आक्षेप तो करते देखे जा सकते हैं, किंतु ऐसा सबब मानना पड़ेगा क्योंकि नहीं तो आत्मा या आकाश का पदार्थों के साथ सबब मानना पड़ेगा क्योंकि आत्मा या आकाश का पदार्थों के साथ सबब समझाया नहीं जा सकेगा, वह भी नहीं माना जा सकता कि विभु पदार्थ के भवयव हैं। इसलिए अतः यह मानना पड़ता है कि भ्रष्ट विभु पदार्थ का परिच्छिन्न वस्तु से सबब है, और यदि उनकी प्रक्रिया मान ली जाती है, तो वही भवयव रहित परमाणु के संयोग को भी समझा सकता है। इस पर वैकटनाथ का उत्तर है कि विभु का परिच्छिन्न पदार्थों के साथ सबब का दृष्टान्त हमारे सामने तभी प्रस्तुत किया जा सकता है जब हमने भवयवी में कुछ निर्दिष्ट गुण के खण्डन की कोशिश की होती, किंतु हमारा मुख्य उद्देश्य न्यायिका की इस असंगति को बताना है कि सभी भवयवी के संयोग, तथाकथित निरवयव परमाणु के संयोग द्वारा होने चाहिए। वास्तव में, मूल, निरवयवी परमाणु की मायता में रही है। यदि ऐसा माना जाता है कि प्रभु का विभाजन अतः भवयव रहित परमाणु पर ही हमें ले जायगा, तो इसका स्पष्ट उत्तर यह है कि भवयवी के विभाजन से हम निरवयव पर नहीं जा सकते और अच्छा यही होगा कि सरणु की ही सबसे छोटे प्रस के रूप में मान लिया जाय। अगर ऐसा कहा जाता है कि सारे त्रयसरणु ही परमाणु है, तो वह अदृश्य होगा, स्पष्ट उत्तर यह है कि परमाणुत्व और अदृश्यता में साधारणतया ऐसी व्याप्ति नहीं है। अच्छा उपाय यही है कि त्रसरणु को ही मूल का अत्य परमाणु मान लिया जाय। इसलिए द्वयणुक को भी मानने की आवश्यकता नहीं रहती।

वैकटनाथ, और चाहे, अवयव से अवयवी के बनने के सिद्धांत पर आक्षेप करते हैं, और बताते हैं कि यदि इसे स्वीकारा जाता है तो पदार्थ का भार परमाणु के भार से होना चाहिए, किंतु नैयायिकों के अनुसार परमाणु में भार नहीं माना गया है। योग्य मत, इसलिए, यह है कि कार्य, या तथाकथित अवयवी, अवयव की परिणत या विनार अवस्था मानी जाय। इस मत के अनुसार कारण व्यापार का कारण पदार्थ की दशा में परिवर्तन करना यायमुक्त हो जाता है और काय में या अवयवी में नया पदार्थ उत्पन्न करना युक्त नहीं होता जसाकि नैयायिक मानते हैं। पुनः अवयव से अवयवी उत्पन्न होने के विषय पर विचार करते समय जब तत्तु पट का काय माना जाता है तो यह देखा जा सकता है कि उत्पत्ति के क्रम में एक तत्तु के बाद दूसरे के संयोग द्वारा कई नई विभिन्नताएँ प्राप्त होती हैं। ऐसे प्रत्येक योग से एक नया अवयवी बनता है जबकि क्रम कहीं भी समाप्त किया जा सकता है और ऐसे मत में दूसरा अवयवी उत्पन्न करने के लिए अवयवी में अवयवों का योग करना पड़ता है। यह स्पष्ट ही याय मत से विरुद्ध है जो उस सिद्धांत का समर्थन नहीं करेगा जिसके अनुसार अवयव का अवयवी से जोड़ करने से ही दूसरा अवयव उत्पन्न होता है। नैयायिक आग्रह करते हैं कि यदि अवयवी को अवयव से पृथक् नहीं माना जाएगा और अवयवी परमाणु के संयोग से भ्रम कुछ नहीं है यह समझा जाएगा तो परमाणु ग्रहण हो से अवयवी भी ग्रहण रहेगा। स्थूल अवयवी के उत्पादन की प्रस्थीकृति से तथाकथित यह स्पष्टीकरण, कि परमाणु में स्थूलता का भ्रम है भी प्रस्थीकृत हो जायगा।^१ प्रश्न अब यह है कि स्थूलता का क्या भ्रम है। अगर इसका भ्रम नया परिणाम है तो वह रामानुज मत में स्वीकृत है, जिसमें पृथक् अवयवी की उत्पत्ति नहीं माना है क्योंकि जिस प्रकार परमाणुवादी परमाणु से नए अवयवी का उत्पन्न होना सोचेंगे उसी प्रकार रामानुज भी नए परिमाण की उत्पत्ति मान लेंगे। यदि नैयायिक इस पर आक्षेप करते हैं और यह आग्रह करते हैं कि परमाणु से नया परिमाण उत्पन्न नहीं हो सकता तो उनसे पूछा जा सकता है कि वे फिर पृथक् पदार्थों के समाहार के बहुत्व के प्रत्यय को किस प्रकार समझाएँगे जिनमें हैं प्रत्येक स्वयं में एक माना जा सकता है। यदि ऐसा कहा जाता है कि बहुत्व के रूप में सत्त्वा का प्रत्यय विविधता का ग्रहण करना मन की दोलायमान स्थिति से उत्पन्न होता है तो यह भी तक किया जा सकता है कि ऐसी दोलायमान स्थिति के अभाव में पृथक्कता ग्रहण नहीं की जा सकती जिससे स्थूल परिमाण का प्रत्यय उत्पन्न नहीं हो सकेगा। इसने प्रतिरिक्त इस तथ्य में कोई असंगति नहीं है कि यदि अवयव ग्रहण हो, पर अवयवी ग्रहण हो। यदि स्थूलता का भ्रम, पृथक् अवयव द्वारा अधिक देश वेष्टित

^१ स्थूल द्रव्याभावे चाणू सहतो स्थूलत्वाध्यासो न सिद्धयेत् ।

करना है, तब भी यह अस्वीकृत है, क्योंकि छाटे भशा के समाहार में, वे भिन्न देशिक इकाई देष्टित करते जाने जाते हैं। यदि ऐसा भाग्रह किया जाता है कि जब कोई पृथक अवयवी उत्पन्न होते नहीं माने हैं इसलिए स्थूल परिमाण दृष्ट नहीं होता, तो स्पष्ट उत्तर यह होगा कि स्थूलता के जान का अवयवी के ज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं है। द्वयणुक की उत्पत्ति होने से पहले भी, संयोग करते परमाणु अपने व्यक्तिगत रूप से समष्टि रूप से अधिक देश देष्टित करते मानने पड़ेगें, नहीं तो वे अपनी समष्टि से बृहत् परिमाण उत्पन्न नहीं कर सकेंगे। इस प्रकार, अवयव से पृथक अवयवी की उत्पत्ति मानने का कोई कारण नहीं है। तत्त्व के विशिष्ट प्रकार के संयोग में, जिसमें नैयामिक सोचते हैं कि कपडा उत्पन्न होता है, रामानुजवादी सोचते हैं कि तत्त्व उसी दशा में कपडा है और कोई पृथक् कपडे की उत्पत्ति नहीं होती।^१ किन्तु यह नहीं सोचना चाहिए कि पदार्थ की दशा में थोड़े से भी परिवर्तन से वह नया पदार्थ बन जाएगा, जहाँ तक कि वह पदार्थ पर्याप्त रूप से, इतना अपरिवर्तित है कि वह वसा ही है, ऐसा व्यवहार दृष्टि से जाना जाता है। रामानुजवादियों के अनुसार कारण व्यापार, वर्तमान में अस्तित्व रखने के कारण पदार्थ में, केवल दशा और अवस्था का नया परिणाम ही लाता है। यह इस प्रकार साक्ष्य के सत्कायवाद से भिन्न है, जिसके अनुसार काय, कारण व्यापार के प्रारम्भ होने से पहले ही, कारण में रहता है, बँकटनाथ इसलिए साक्ष्य के सत्कायवाद का खण्डन करते हैं।

(घ) साक्ष्य के सत्कायवाद का खण्डन

साक्ष्य, काय (पडा) कारण (मिट्टी) में पहले से ही विद्यमान रहता है ऐसा सोचने में गलती करते हैं, क्योंकि यदि ऐसा होता है तो कारण व्यापार निरयक होता है। साक्ष्य यह अवश्य कह सकता है कि कारण व्यापार कारण में जो अभ्यक्त है उसे प्रकट करता है, कारण व्यापार का काय, इस प्रकार प्रकट करना है, उत्पन्न करना नहीं है। यह तो मिथ्या है, क्योंकि प्रकटीकरण (व्यग) और काय ये दो भिन्न प्रत्यय वाले, दो भिन्न शब्द हैं। व्यग, व्यक्त करने वाले कारक के व्यापार में ही केवल सहकारी के सहयोग से पदार्थ को किसी देग में, किसी विशिष्ट इन्द्रिय के लिए प्रकट कर सकता है जहाँ प्रकट करने वाला कारक अस्तित्व रहता

^१ यदि सप्तष्टास्त्रतव एव पटस्ततस्तन्नु राशि मात्रेऽपि पटधी स्यादित्याह सप्तगदिरिति । नहि त्वयाऽपि तत्त्व-सप्तग मात्रम् पटस्यासमवायि कारण मिथ्यते तथा सति कुविदा दि-व्यापार नरपेदय-प्रसगात् अतो यादृगा सप्तग विनोपादवयवी तयोत्पद्यते तादृग सप्तगविनिष्ठास्ततव पर इति त्रासिप्रसगः ।

है।^१ यह पहले सिद्ध किया जाएगा कि पूव विद्यमान काय व्यक्त होता है उत्पन्न नहीं होता, तभी कारण व्यापार की उपाधियों के विषय में यह जिज्ञासा उपयुक्त होगी कि वे व्यञ्जक, कारक की आवश्यक उपाधियां सतुष्ट करती हैं या नहीं। किंतु साध्य ऐसा सिद्ध करने में सफल नहीं हो सकते। साध्यकार कहते हैं कि काय कारण व्यापार के पहले ही अस्तित्व रखता है किंतु कारण व्यापार स्वयं ही काय है, और यदि उनका पहला कथन सत्य है तो वह जब काय अव्यक्त था तब अविद्यमान था। यदि कारण-व्यापार कारण के अस्तित्व के समय भी था, तो काय भी, कारण में व्यक्त रूप से उपस्थित रहा होगा। साध्य कहते हैं, असत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती, और इससे यह अर्थ निकलता है कि वस्तु सत् है क्योंकि वह उत्पन्न की जा सकती है, जो, स्पष्ट रूप से स्वबाधित है। काय कारण में पूव से ही सत् है यह मत अतिम आश्रय के रूप में मान लिया जा सकता था यदि अथ मत उपलब्ध न होते, किंतु कारण का सामान्य विचार, नियम अनन्यथा सिद्ध के रूप में उत्पत्ति के प्रसंग को भलीभांति समझा जा सकता था यदि अथ मत उपलब्ध न होते, किंतु कारण का सामान्य विचार, नियत अनन्यथासिद्ध के रूप में उत्पत्ति के प्रसंग को भलीभांति समझा जा सकता है। इसलिए ऐसे निरर्थक सिद्धांत की कोई आवश्यकता नहीं है। पुनः कार्य, कारण से, अव्यक्त शक्ति से अनन्यथा कुछ नहीं है ऐसा मानने के बदले, यह कहना और अच्छा होगा कि कारण में ऐसी शक्ति है कि जिससे वह विशिष्ट दशाभा में काय उत्पन्न कर सकता है।^२ पुनः उपादान और सहकारी कारण के विषय में सोचा जाय कि यदि वे प्रयत्न प्रेरित करते हैं, जैसा कि वे मंचमुच करते हैं तो उन्हें भी काय की अव्यक्त स्थिति के रूप में स्वीकारना चाहिए। किंतु साध्यकार इसे नहीं स्वीकारते, क्योंकि उनके अनुसार उपादान कारण ही अव्यक्त काय माना गया है। नहीं तो, पुनः भी, जो प्रयोजनवत्ता की दृष्टि से, जगत् का उपादान कारण माना गया है उसे प्रवृत्ति या भग्न मानना पड़ेगा। पुनः नष्ट करने वाले कारक देखिए। क्या नष्ट करने वाले काय नष्ट करने वाले कारण में पहले से है? ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि वे एक दूसरे से नितांत विरुद्ध हैं। यदि ऐसा नहीं होता तो वह उसे नष्ट नहीं कर सकता।^३ यदि ऐसा नहीं है और यदि वह नाशक से नष्ट हो जाता है, तो सब कुछ सब कुछ से नष्ट हो सकता है।

^१ काय-व्यापार शब्दों से व्यवस्थित विषयों लोके दृष्टी कारक व्यञ्जक भेदादयः कारक समग्रमपि एकमुत्पादयति व्यञ्जकतु सहकारि सम्पन्न समानेन्द्रिय प्राज्ञम् समानदेश-स्थानि तादृगानि सर्वाण्यपि व्यनक्ति।
—वही, पृ० ५५ ५६।

^२ यथा सर्वेषु द्रव्येषु तिला एव तैल गर्भा स्वकारण शक्त्या सृज्यते तथा तत्तत् काय नियत पूव भावितया तत्तद् उत्पादका स्वभावास्ते ते भावास्तर्प्य वेति स्वीकार्यम्।

—सर्वाय सिद्धि पृ० ५६।

^३ नाशकेषु च नाशय इतिरस्ति न वा। अस्ति चेत् पक्षी तूलवद् विरोध, न चेत् कथं तदेव तस्य नाशकम्।
—वही, पृष्ठ ६०।

उपादान कारण के काय के बारे में यह बताया जा सकता है कि जिसमें से काय उत्पन्न किया जाता है (तज्ज-यत्व) ऐसी उसकी परिभाषा नहीं दी जा सकती क्योंकि सब निमित्तकारण का भी उपादान में समावेश हो जाएगा। उसे विकार भी नहीं कहा जा सकता (तद्विकारत्व) क्योंकि तब काय, कारण का केवल गुण ही होगा, और काय और कारण में भेद न रहेगा। किंतु हम देखते हैं कि पट तंतु से भिन्न है।^१ यदि काय कारण में अभिन्न इस कारण माना जाता है कि यद्यपि काय कारण में कोई संयोग नहीं हो सकता तो भी पहला दूसरे से अभी बाह्य नहीं है, तो उत्तर यह है कि जिस मत के अनुसार काय पदार्थ नहीं है तो वहाँ संयोग आवश्यक नहीं है और यदि वह कारण का गुण है तो वह कभी उसके बाहर नहीं है।^२ काय एक अभिव्यक्ति है इस मत पर यह पूछा जा सकता है कि ऐसी अभिव्यक्ति निःसंशय है या स्वयं भी काय है। पहले विकल्प में अभिव्यक्ति के लिए कारण व्यापार की आवश्यकता नहीं रहती। दूसरे विकल्प में, यदि अभिव्यक्ति एक पृथक् काय माना जाता है तो यह सत्यकायवाद का ग्रन्थ में त्याग के समान होगा। यदि अभिव्यक्ति की अभिव्यक्ति के लिए, कारण व्यापार आवश्यक है, तो अनवस्था स्थिति उत्पन्न होगी। इसके अतिरिक्त, अभिव्यक्ति को ही काय माना जाता है तो जबकि वह पहले नहीं था, उसका उत्पन्न होना सत्यकायवाद का त्याग होगा।

ऐसा आग्रह किया जा सकता है कि काय की उत्पत्ति काय जैसे स्वरूप से नहीं है क्योंकि हमेशा यही कहा जाता है कि काय उत्पन्न किया जाता है। इस प्रकार काय उत्पत्ति से भिन्न है। यदि यह स्वीकार कर लिया जाता है तो फिर काय व्यक्त हो सकता है इसे मान लेने में क्या कठिनाई है? यदि उत्पत्ति शब्द अधिक व्यापक समझा जाता है, तो उसके विषय में भी यही प्रश्न हो सकता है कि उत्पत्ति उत्पन्न की जाती है या व्यक्त होती है पहले ग्रन्थ में अनवस्था दोष उत्पन्न होता है और दूसरे में कारण व्यापार की अनावश्यकता। अभिव्यक्ति के विषय में भी वही कठिनाई है कि वह उत्पन्न की जाती है या यत्न और दोष अनवस्था में अनवस्था दोष होता है। इसका उत्तर यह है कि उत्पत्ति का अर्थ कारण का व्यापार है और यदि वह व्यापार पुनः अपने कारण घटक के व्यापार से उत्पन्न माना जाता है और वह दूसरे, से, तो निःसंदेह अनवस्था ही आती है, किंतु वह दोष युक्त नहीं है और सभी को स्वीकृत भी है। जब धागे में विशिष्ट प्रकार का चालन होता है तब कपड़ा बनता

^१ तद्वत्तत्त्वं हेतूत दोषादेव उभयत्र पटावस्था तत्त्वात्मा न भवति त तुभ्यो भिन्नत्वात् घटवदिति प्रतिप्रयोगस्य शक्यत्वाच्च । —सर्वाथ सिद्धि, पृ० ६० ।

^२ तादात्म्य विरुद्धं च अयतरस्या द्रव्यत्वात् सयोगाभाव तद्वत् स्वभाव-त्वादेव अप्रान्ति परिहारादिति अयथासिद्धस्य असाधकत्वात् । —वही, पृ० ६१ ।

है या अधिक प्रबन्धी तरह कहा जाय कि ऐसे हलचल के पहले ही क्षण में जब धामे की कपड़े जैसी अवस्था प्राप्त होती है, हम कहते हैं कि कपड़ा उत्पन्न होता है ।^१ इसी कारण हम कह सकते हैं कि कार्य उत्पन्न किया जाता है । इसी उत्पत्ति में फिर प्रागे उत्पत्ति नहीं है ।

(छ) बौद्ध क्षणिकवाद का संखंडन

बौद्ध मतवादी मानते हैं कि प्रत्यक्ष क्रिया कारित्ववाद यह सिद्ध करता है कि जो कुछ भी अस्तित्ववान् है वह क्षणिक है, क्योंकि वही कारण क्षमता बार बार उत्पन्न नहीं की जा सकती । इसलिए, प्रत्येक प्रत्यक्ष क्रिया या कार्य की उत्पत्ति के अनुसार, एक पदार्थ पदार्थ मानना पड़ता है । जबकि क्षमता (प्रत्यक्ष क्रिया कारित्व) दो भिन्न क्षणों में एक ही नहीं हो सकती, तो उसे उत्पन्न करने वाले पदार्थ भी एक नहीं होंगे । जबकि एक ही पदार्थ में भिन्न क्षण, भिन्न क्षमता को स्रष्टा करते हैं, तो उनका एक ही पदार्थ में आरोपण करना भी मिथ्या है । इसलिए, एक क्षण में जितने भिन्न धर्म हैं उतने ही पदार्थ भी हैं । (यों तो विरुद्ध धर्माभ्यासवान् स स नाना) । इस पर वैकटनाथ का यह उत्तर है, पदार्थ, भिन्न विराधी धर्म से सम्बन्धित नहीं है और यद्यपि कुछ दृष्टान्तों में, जैसे कि बहती नदी, या दीप गिला जैसे परिवर्तनशील पदार्थ अपरिणामी पूर्णता का भास उत्पन्न करते हैं कि तु कुछ ऐसे भी दृष्टान्त हैं जिनमें हम अनुभव करते हैं कि एक ही वस्तु का हम देखत भी हैं और स्पर्श भी करते हैं ऐसी खरी प्रत्यभिज्ञा होती है । ऐसे दृष्टान्तों में, संस्कार कार्य करते हैं, इस तथ्य की इतनी प्रतिपाद्योक्ति नहीं करनी चाहिए कि हम प्रत्यभिज्ञा का केवल स्मृति व्यापार ही मानने लग जाएं । प्रत्यभिज्ञा में प्रत्यक्ष का प्राधिक्य है या नीचे स्तर पर हम उसे स्मृति और प्रत्यक्ष दोनों का संगठित कार्य कह सकते हैं । स्मृति प्रत्यभिज्ञा को दूषित कर देती है यह आरोपण अयुक्त है क्योंकि प्रत्येक स्मृति मिथ्या नहीं होती । यह भी कहना ठीक नहीं है कि स्मृति केवल व्यक्तिगत (स्वगत) व्यापार है, इसलिए बाह्य पदार्थ, का निश्चय नहीं करा सकती, क्योंकि स्मृति, केवल व्यक्तिगत नहीं है किन्तु किसी वस्तु में भूतवास के बाह्य लक्षों का लक्षण भी निदिष्ट करती है । पुनः बौद्ध मतवादी कहते हैं कि एक वस्तु में अनेक धर्मों का संयोग मिथ्या है । क्योंकि प्रत्येक धर्म विस्तृत क्षणिक तत्त्व का कार्य (प्रत्यक्ष क्रिया कारित्व) सूचित करती है और इसलिए प्रत्यभिज्ञा में अनेक धर्मों का संयोग सदापि है । इस पर वैकटनाथ उत्तर देते हैं कि यदि प्रत्यक्ष क्षणिक इकार्द, स्वयं ही कार्य उत्पन्न करने में समर्थ है तो उसे यह

^१ यदाहि तत्त्वादय व्याप्ति यन्ते तदा पट उत्पद्यते इति व्यवहरन्ति भाष्यकारा यच्चिद्वत् पटत्वात्सर्वदा पटोत्पत्तिरुच्यते सर्व तदवस्थस्योत्पत्तिरिति भाष्यमपि तदभिप्रायमेव ।

अपने स्वभाव से ऐसा करना चाहिए, और दूसरे सहयोगियों की अपेक्षा नहीं करनी चाहिए। उसी सादृश्य का अनुसरण करते हुए किसी भी एक क्षणिक ईकाई की स्वलक्षणता, किसी अन्य क्षण की अन्य स्वलक्षणता से एक नहीं होगी, और इस प्रकार सादृश्य का विचार असम्भव हो जाएगा और हमे शून्यवाद पर ले जाएगा। इसलिए, प्रत्येक घम, तत्त्व के अनुरूप पृथक् वस्तु होना चाहिए यह सोचना भूल है।^१ बौद्ध मतवादी ऐसा भागे आग्रह करते पाए गए हैं कि प्रत्यभिज्ञा का अनुभव, भूतकाल के क्षण का वर्तमान से सादृश्य करता है, जो असम्भव है। बेंकटनाथ का उत्तर है कि यद्यपि भूतकाल को वर्तमान से जोड़ना अनर्थक है किंतु वह भूतकाल में जो वस्तु रह चुकी है, और जो वर्तमान में विद्यमान है, उससे सम्बन्धित करना असंगत नहीं है।^२ यह सत्य है कि भूतकाल को वर्तमान में स्वीकार करना स्वविरोधी है, किंतु प्रसंग का सच्चा रहस्य यह है कि एक ही काल भिन्न उपाधियां से अनेक दीखता है। ऐसे प्रसंग में, एक दूसरे द्वारा उपाधिगत कालक्षणों को भिन्न उपाधियों से सम्बन्धित करना व्याघात उत्पन्न करना है किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि भिन्न उपाधि और काल का उल्लेख अस्वीकार्य है क्योंकि यदि ऐसा होता तो, क्षणों की अनुक्रम-परम्परा का विचार भी अस्वीकार्य होगा जबकि क्षण परम्परा का विचार पूर्व और अन्तर को अनुमित करता है और वह किसी न किसी प्रकार, भूत, वर्तमान और भविष्य को एक साथ जोड़ देता है। यदि वह स्वीकारा नहीं जाय तो क्षणिकत्व का सिद्धांत त्याग देना पड़ेगा।^३ यदि ऐसा आग्रह किया जाता है कि क्षण सम्बन्धित का अर्थ कोई भी वस्तु की अपने आप की स्वलक्षणता है, तो उससे कोई नया ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार, भूतकाल का वर्तमान से सम्बन्ध, बालिक विरोध की ओर नहीं ले जाता।

पुनः बौद्ध ऐसा आग्रह करते देखे गए हैं कि प्रत्यक्ष, वर्तमान भ्रम को ही लक्ष्य करता है। यह हमें भूतकाल का ज्ञान नहीं दे सकता। इसलिए हमारा यह भ्रम

^१ विरुद्धानां देशकालाद्यसमाहित विरोधत्वेन स्वलक्षणस्यापि विरुद्धगत क्षुण्णतया नानात्वे तत्क्षोदानां च तथा-तथा क्षोदे विचिदपि एक न सिध्येत् तदभावे च कृतौ नैकम् इति माध्यमिक मतापातः ।
—सर्वापि सिद्धिः, पृ० ६६ ।

^२ काल द्वयस्याऽऽयोज्यस्मिन्नभावेऽपि तदुभय सम्बन्धिनि वस्तु-यभावभावानुत्पत्तु तस्मिन् वस्तु-यसम्बन्ध काल तस्य तत्र सदभाव न द्रुमः ।

—वही, पृ० ६८ ।

^३ पूर्वापर काल योगो हि विरुद्ध स्वेतोपाधिनाऽवच्छिन्नस्यकस्य कालस्या वातरी-उपाधिभिन्नतात्वेऽपि तत्तदुपाधिनामेव तदववातर काल द्वया-वय विरोध अयापेक्षया पूर्वापरकालयोर-यस्य विरुद्धत्वे क्षण कालास्यपि अयापेक्षया पूर्वोपर्यात् तत्काल वर्तितव्यम् अपि वस्तुनो विरुद्धमेतः ।
—वही ।

है कि विद्यमान वस्तु ही वतमान में प्रवृत्त हो रही है, क्योंकि यह वासना व्यापार के कारण है जो भूत और वतमान में भेद नहीं करता, और वह सीप में रजत की तरह भूत में वतमान को धारापित करता है। बेंकटनाथ उत्तर देते हैं कि प्रत्यक्ष वर्तमान क्षण में, वस्तु के अभाव के विरोध के रूप में ही केवल वस्तु की उपस्थिति सिद्ध करता है किन्तु इस कारण वह वस्तु की भूतकाल की सत्ता का निषेध नहीं करता। जिस प्रकार यह वतमान क्षण में वस्तु की उपस्थिति बताता है, प्रत्यक्ष अनुभव 'वह यह है' वस्तु के भूत और वतमान में स्थायित्व को सिद्ध करता है।^१ यदि ऐसा आप्रह किया जाता है कि प्रत्यक्ष, अपने विषय को वतमान पदार्थ के रूप में प्रकट करता है, या बौद्धों का यह मत कि प्रत्यक्ष निर्विकल्प है, और वह वस्तु को, काल धर्म से विशिष्ट वतमान वस्तु के रूप में प्रकट नहीं कर सकता, खण्डित होता है। यदि यह आप्रह किया जाता है कि प्रत्यक्ष प्रकटीकरण के क्षण में वस्तु की सत्ता प्रकट करता है तब भी यह बौद्ध मतानुसार असम्भव है, क्योंकि क्षणिक पदार्थ या इन्द्रिय से संबंधित था, वह ज्ञान होने के समय पहले ही नष्ट हो गया है। इसलिए, किसी भी प्रकार बौद्ध मतवादी मानें, वह यह सिद्ध नहीं कर सकते कि प्रत्यक्ष वस्तु को वतमान के रूप में प्रकट कर सकता है, रामानुज मत में जबकि इन्द्रिय सन्निकष, उससे संबंधित पदार्थ और उससे संबंधित काल क्षण निरन्तर हैं और मानसिक अवस्था भी निरन्तर है और इसलिए प्रत्यक्ष जिस वस्तु से इन्द्रिय संबंध था उसे ही प्रकट करता है। इन्द्रिय सन्निकष का अंत होने पर भी जिस पदार्थ से इन्द्रिय सन्निकष था उसके ज्ञान को सूचा करती, मानसिक दशा जानी जाती है।^२

पुनः, यदि ऐसा आप्रह किया जाता है कि जो कुछ भी किसी से नियत रूप से उत्पन्न होता है वह कारण व्यापार की अपेक्षा बिना निरपेक्ष रूप से उत्पन्न होना चाहिए तो ऐसा कहना चाहिए कि जब पत्ते और फूल उगते हैं तब वे बिना उपाधि के उगते हैं जो निरपेक्ष है। इसके अतिरिक्त जब क्षणिक पदार्थों की श्रेणी में एक पदार्थ दूसरे का अनुसरण करता है तो कारण की अपेक्षा रखे बिना ही ऐसा करना चाहिए, तब एक तरफ जबकि पूर्ववर्ती तत्त्व को पदार्थ का कोई विशिष्ट काय नहीं पूर्ण करना पड़ता तो वह अथ किया रहित रहेगा और इसलिए नहीं सा होगा, और दूसरी तरफ जबकि प्रत्यक्ष उत्तरगामी तत्त्व, किसी काय की अपेक्षा बिना उद्भव हाता

^१ यथा इदमिति तत्काल सत्ता गृह्यत तथा तदिदमद्विति काल द्वय सत्त्वमपि प्रत्यक्षो-
ख्यं गृहीतम् ।
—सर्वाय सिद्धि पृ० ६६ ।

^२ अस्ममते त्विन्द्रिय सम्प्रयोगस्य तद्विशिष्ट वस्तुनस्तदुपहित कालात्म्यं च स्थायित्वेन
यो क्षणानुवर्ती तद् विषयतया प्रत्यक्षोदयात् सम्प्रयोगान्नरञ्जये धीरपि निवर्त्यते ।

है, वह पूव क्षण में भी उत्पन्न हो सकता है, यदि ऐसा है तो परम्परा नहीं रहेगी। पुनः ऐसा तब किया जाता है कि जब जो कुछ उत्पन्न होता है वह अवश्य नष्ट होता है, इसलिए विनाश निरुपाधिक है, और बिना अपेक्षा के होता है। निषेध (अभाव) निरुपाधिक तभी हो सकता है जब वह भावत्व से अनुमित है जो वास्तव में उत्पन्न नहीं किया जाता किन्तु वह प्रत्येक भावत्व से अवधित है (जैसे, गाय, घोड़ा का अभाव अनुमित करती है)। किन्तु जो अभाव उत्पन्न होते हैं वे उन्हें जिस प्रकार, एक कारण भाव पदार्थ को उत्पन्न कर सकता है ठीक उसी प्रकार अभाव भी उत्पन्न होने के लिए उन पर आश्रित है जैसा कि लकड़ी के प्रहार से घड़े के नष्ट होने का दृष्टांत है। अगर ऐसा तब किया जाता है कि लकड़ी का प्रहार कोई भी नाश उत्पन्न नहीं करता कि तु घड़े के टुकड़ा के रूप में अस्तित्व की एक नई परम्परा उत्पन्न करता है तो ऐसे भी अनेक दृष्टांत हैं (दीप शिक्षा का बुझा देना) जिनमें नई परम्परा के उद्भव होने का कोई स्पष्टीकरण नहीं है। यदि तब किया जाता है कि निषेध (अभाव) कुछ भी नहीं है (शून्य) है और तुच्छ पदार्थ की तरह किसी कारण पर आश्रित नहीं है, जैसे आकाश-पुष्प, ऐसा स्पष्टीकरण निरर्थक रहेगा, क्योंकि अभाव या विनाश अस्तित्ववान् पदार्थ की तरह काल से मर्यादित है, इसलिए तुच्छ पदार्थ से भिन्न है (प्रतियोगिवदेव नियत कालतया प्रमितस्य अत्यंत चुञ्चता योगात्)। यदि अभाव को तुच्छ के बराबर माना जाए तो अभाव उतना ही अनादि हो जाएगा जैसा तुच्छ पदार्थ है और यदि ऐसा हो तो सभी अनादि होने के कारण कोई भाव पदार्थ न रहेगा। यदि अभाव तुच्छ है, तब भी अभाव के समय भाव पदार्थ रह सकता है, क्योंकि अभाव तुच्छ होने से किसी को मर्यादित नहीं कर सकेगा और यह पदार्थों की निश्चयता के बराबर होगा जो बौद्ध क्षणवादियों को अस्वीकार रहेगा। यदि अभाव केवल विशिष्ट निदिष्ट धर्म रहित ही है तब वे स्वलक्षण पदार्थ के समान हो जाएंगे जो विशिष्ट निदिष्ट धर्म रहित हैं। यदि वे सब धर्म रहित होते (सब स्वभाव विरह) तो ऐसी प्रतिज्ञा (विभायना) जिसमें विधेय रूप से उनका स्वीकार किया जाता है उसमें उनका कोई स्थान नहीं रह सकेगा। यदि यह कहा जाता है कि अभाव वास्तव में धर्मवान् है तो इसमें यह धर्म होने से उसमें कोई धर्म नहीं है ऐसा नहीं होगा। यदि ऐसे अभाव पूर्वकाल में अस्तित्व नहीं रखते तो उनकी उत्पत्ति किसी कारण ध्यापार पर आश्रित रहेगी। यदि पूर्वकाल में उनका अस्तित्व है, तो कोई भाव पदार्थ न रहेगा (प्राक् सत्त्वे तु भावापह्नव)।

यदि भाग्रह किया जाता है कि काय क्षण, कारण क्षण के युगपद है, तो भाव-पदार्थ और उसका नाश एक ही क्षण में होगा, और यदि ऐसा है तो फिर नाश भाव पदार्थ के पहले क्या न होवे। यदि विनाश भाव पदार्थ की उत्पत्ति के उत्तर क्षण में होना माना जाता है तो नाश निरुपाधिक न रहेगा। यदि भाव पदार्थ और उसके

नाश का क्रम भाव पदार्थ से सम्बन्धित है और उसकी उत्पत्ति से नहीं है, तब अस्तित्ववान् पदार्थ नाश का कारण होगा। यह नहीं कहा जा सकता कि नाश अपने भाव से ही भयादित है, क्योंकि उसका भय सहकारी कारणों पर आश्रित होना, क्षणित नहीं किया जा सकता। ऐसा तक नहीं किया जा सकता कि क्षण की उत्पत्ति, उसका नाश भी है, क्योंकि यह स्वबाधित होगा। ऐसा कभी कभी माना जाता है कि भेद का अर्थ नाश नहीं है, और इसलिए दूसरे धर्म वाले क्षणों के उदय होने का अर्थ पूर्व क्षणों का नाश होना नहीं है। इस प्रकार, क्षण का नाश एक पृथक् तथ्य मानना पड़ेगा, और इसलिए यह, क्षण की उत्पत्ति में ही समाविष्ट है और स्वभावज्ञ है।^१ इसका उत्तर यह है कि भिन्न धर्मयुक्त पदार्थ को भी पूर्व भावी पदार्थ का नाश मानना चाहिए, नहीं तो ऐसे भिन्न धर्म वाले पदार्थ के उदय का कारण देना असम्भव हो जायगा। यदि, पुनः नाश, पदार्थ का स्वरूप है तो यह स्वरूप वर्तमान पदार्थ के उदय होने के समय प्रकट हो सकता है और वह उसे अभाव की स्थिति पर ला देगा तो सभी वस्तु का सव्यापि अभाव हो जायगा। यदि यह आग्रह किया जाता है कि एक पदार्थ अपना नाश स्वतः ही उत्पन्न करता है तो नाश निरपेक्ष है यह मानना निरर्थक रहेगा कि वह अर्थ किसी उपाधि पर आश्रित नहीं है, और यदि यह सोपाधिक है तो यह मानना निरर्थक है कि यह किसी अर्थ अवस्था पर निर्भर नहीं करता क्योंकि इसे जानने का कोई साधन नहीं है। यदि यह मान लिया जाता है कि पदार्थ अपना स्वयं नाश, सहकारी की सहायता से उत्पन्न करता है, तो क्षणिकवाद (क्षणित) व्यर्थ हो जाता है। यह पहले भी बताया गया है कि क्षणिकवाद का स्वीकार, स्पष्ट रूप में प्रत्यभिज्ञा के प्रसंग में बाधित होता है, जैसा कि हम विस्तार सहित कह चुके हैं। पुनः जब क्षणिकवादी कहते हैं कि सभी वस्तु क्षणिक है ता वे, काय-क्षण कारण क्षण द्वारा उत्पन्न होता है, इसे किस प्रकार समझ सकते हैं? यदि कारणता का अर्थ अनन्तर अनुक्रम से है तो एक विनिष्ट क्षण में जगत पूर्व क्षण के जगत से उत्पन्न होगा। समस्या यह है कि अनुक्रम का यह अन्तर्गत, स्वयं कायक्षण को उत्पन्न करने में शक्तिमान् है या वह काल और देश रूप सहकारी की आवश्यकता रखता है। यदि ऐसे सहकारी अनावश्यक हैं, तो दैनिक सह अस्तित्व या व्याप्ति से (जैसा धूम्र और भाग में है) अनुमान ग्रहण नहीं होना चाहिए। यदि ऐसे सहकारी की अपेक्षा है तो इसका अर्थ यह होगा कि जो कोई भी जिस देश की इकाई में उत्पन्न होता है उसका कारण भी उसी देश की इकाई और उसी काल की इकाई में रहा है।

^१ यद् यतो मिच्छते न तत् तस्य ध्वंगः यथा रूपस्य रसः ध्वस्तु कस्यचिद् एव भवति इति तदात्मकं भूतं स्वोत्पत्तावेप स्वार्थमनि ध्वसे सन्निहिते कथम् क्षणांतरम् प्राप्नुयात् ।

इस मत के अनुसार, काय क्षण, कारण के देश काल में होगा, और इस प्रकार, कारण देश या कारण काल, दो क्षणों में सह अस्तित्व करेंगे। यदि यह मान लिया जाता है, तो क्षणिकवादी यह भी मान सकते हैं कि कारण का क्षणों में प्रवृत्त रहता है। इसलिए क्षणिकवादी जो प्रवृत्त काल और देश को नहीं मानता वह यह भी नहीं मान सकता कि परम्परा क्षण से मर्यादित है। यदि यह कहा जाता है कि कारणक्षण अपना काय उसी देश और काल में आरम्भ करता है जिसमें वह स्थित रहता है तो कारण काय श्रेणी में ऐक्य नहीं रहेगा, और मायसानुसार दोनों की अपनी भिन्न क्षण परम्पराएँ हैं। यहाँ एक दूसरे पर अभ्यास हो सकता है किन्तु परम्परा की एकता नहीं हो सकती। यदि परम्परा की एकता नहीं मानी जाती है, तो यह अपेक्षा कि जिस प्रकार कपास के बीज को रगन पर वह लाल हो जाता है और उसी प्रकार, नैतिक स्तर में जहाँ वासना है तथा तहाँ उसका विपाक है, यह मायता निष्फल होती है। कारण क्षण और कायक्षण के सह अस्तित्व में साधारण काय कारण के सम्बन्ध में जो एकता की अपेक्षा की जाती है, वह एकता अनुमित नहीं होती और इसलिए यह कहना कठिन होगा कि इस काय का यह कारण है, क्योंकि क्षणिकवाद काय और कारण के बीच सम्बन्ध को स्थापित नहीं कर सकता।

अब हम क्षणिकवाद के प्रत्यय का विश्लेषण करेंगे। इसके अर्थ में हमें कह सकते हैं— (१) एक पदार्थ क्षण से सम्बन्धित है (क्षण सम्बन्धत्व) या (२) काल क्षण से सम्बन्ध (क्षण काल सम्बन्धत्व) या (३) क्षण मात्र तक ही अस्तित्व (क्षण मात्र अस्तित्व) या (४) दो क्षणों से सम्बन्ध का अभाव (क्षण द्वय सम्बन्ध शून्यता) या (५) काल क्षण से अभिन्नता, क्षण कालत्व) या (६) क्षण घट से निर्दिष्ट होना (क्षणोपाधित्व)। पहला विकल्प प्रस्वीकृत है क्योंकि जो स्थायी पदार्थों को मानते हैं वे भी क्योंकि पदार्थ काल में स्थायी रहता है इसलिए वह किसी एक क्षण से सम्बन्धित है यह स्वीकार करते हैं। दूसरा विकल्प भी अस्वीकृत है क्योंकि बौद्धवाद काल को क्षण से एक पृथक् पदार्थ नहीं मानते।^१ ऐसा मानने पर भी क्षण से पर काल को एक पदार्थ के रूप में वास्तव में मानना पड़ता है जो क्षणवाद को बाधित करता है। तीसरा विकल्प प्रत्यभिज्ञा के अनुभव से बाधित होता है जो यह प्रमाणित करता है कि हम जिसे देखते हैं उसे स्पष्ट भी करते हैं। चौथा विकल्प भी उही कारणों से अनुभव द्वारा बाधित होता है और यदि कोई तथाकथित पदार्थ जो स्वयं क्षण नहीं है, वह दो काल क्षणों से सम्बन्धित नहीं है, तो वह केवल तुच्छ रूप से ही अस्तित्व कर सकता है और अन्तर्ध्व की बात है कि बौद्ध मतवादी बहुधा सभी अस्तित्ववान् पदार्थों

^१ कालमेवानिच्छन्तस्ते कोऽपि क्षणकाल इत्येव तस्य सम्बन्धः ।

की तुल्य से तुलना करते हैं।^१ पाँचवाँ विवर्त्य भी अभाय है, क्योंकि जैसेकि एक पदार्थ एक देश में रहता हुआ उससे एक (अभिन्न) नहीं हो सकता, उसी प्रकार, वह काल से भी एक नहीं हो सकता जिसमें वह अस्तित्व रखता है और यह साक्षात् अनुभव से भी साधित है। छठा विवर्त्य भी अस्वीकार्य है, इस कारण कि, यदि पदार्थ अपने स्वरूप में, काल की उपाधि से मर्यादित है तो काल क्रम को समझने के लिए हमारे पास कुछ भी नहीं है,^२ और हमारे सारे अनुभव जो ऐसे क्रम पर आधारित हैं वे साधित हो जायेंगे। यदि पदार्थ काल में नहीं रहते हैं और चिह्न छोड़े बिना नष्ट हो जाते हैं (निरवयव विनाश), तो जगत् का साधारण अनुभव, जिसमें हम फल प्राप्ति के लिए करते हैं, समझाया नहीं जा सकेगा। जिस मनुष्य ने कुछ काम किए हैं वह फल के लिए एक क्षण भी प्रतीक्षा नहीं करेगा। रामानुज मत में आत्मा का स्थायित्व स्वर्णित य से ठीक तरह समझाया गया है। यह मत कि ऐसा स्वर्णित य भालय विज्ञान परम्परा में उत्पन्न केवल उत्तरात्तर क्षणों का लक्ष्य करता है यह तो केवल वाद ही है जिसकी निम्ति नहीं है और ऐसा मत, सुप्रमाणित उक्ति से अविराज साधित होता है कि एक व्यक्ति का अनुभव दूसरे के द्वारा स्मरण नहीं किया जा सकता (ना यदृष्ट स्मरणय य)। भालय विज्ञान परम्परा के क्षणों का ऐच्छिक प्रत्ययो से सम्बन्ध जोड़ने का भी कोई रास्ता नहीं है।

यदि पदार्थों की क्षणिकता से कम यह है कि वे क्षण से मर्यादित या विकृत होते हैं तब भी प्रश्न उठता है कि यदि वे स्वयं क्षणिक नहीं हैं तो वे क्षण उपाधि युक्त कैसे हैं? यदि क्षण उपाधि से यह प्रश्न है कि कारण (सहति) सम वय, केवल वय के पूरव गामी क्षण का प्रतिनिधित्व करते हैं (वय प्रागभाव समन्वित) तो प्रतिवादी तर्क कर सकता है कि कारणों का एकीकरण (समाहार) एकीकृत होने वाले पदार्थों से भिन्न है या अभिन्न, यह भ्रालोचना नहीं की जा सकती क्योंकि दोनों प्रसंगों में, जबकि पदार्थ, रामानुज मत में, स्थायी होगा, इसलिए वह क्षण का उपाधि युक्त नहीं करेगा। उत्तर यह है कि एकीकरण न तो सम्बन्ध है और न सम्बन्धित पदार्थ है क्योंकि शब्द एकीकरण निर्दिष्ट रूप से प्रत्येक पदार्थ के लिए नहीं प्रयुक्त हो सकता, और इसलिए यह मानना चाहिए कि किसी उपाधि से सङ्गृहीत कारण पदार्थ ही एकीकरण हैं। यदि वे पदार्थ उपाधिक्षण को निश्चित करते माने जाते ह, तो उन्हें अवश्य ही स्थायी होना चाहिए। यदि ऐसा कहा जाता है कि एकीकृत करने वाली उपाधि,

^१ यस्मिन् नित्यता नास्ति कायतापि न विद्यते तस्मिन् यथा खण्डादाविति शक्य हि मापितुम् ।

—वही, पृ० ७५ ।

^२ यदा हि घटादयः स्वरूपेण क्षणोपाधयः स्युः काल तारतम्यं घा कुत्रापि न भवेत् ।

—वही।

क्षण उपाधि है तो उत्तर यह है कि उत्पत्ति सबध करने वाली उपाधियाँ और निर्दिष्ट एकत्रित पदार्थ, दोनों के व्यापार से होनी चाहिए। इनमें से सबध करने वाली उपाधियाँ क्षणिक नहीं हैं और जबकि एकत्रित होने वाले पदार्थ सबधित होने तक बतमान रहेंगे, वे भी क्षणिक नहीं होंगे। इसलिए, ऐसा दोषता है कि क्षण की उपाधि, अन्तिम सहकारी या व्यापार है जो पूव पदार्थों या व्यापार को अपने साथ जोड़ती है, जिससे वह कार्य के अव्यवहित पूव क्षण की उपाधि की तरह बतती है। इस प्रकार, कुछ भी क्षणिक नहीं है। काल, स्वरूप से अनमर्याद होने से उसे क्षणों के टुकड़ों में नहीं बाँटा जा सकता। तथ्यावयित क्षण किसी व्यापार या अस्तित्ववान् पदार्थ में ही, किसी व्यावहारिक कार्य के लिए, विशेष दशा या उपाधि के निर्दिष्ट करने के लिए ही, आरोपित किया जा सकता है किन्तु पदार्थ जो अस्तित्व रखता है, वह काल में अस्तित्व रखता है इसलिए पूव और उत्तर क्षण की मर्यादा से ऊपर उठता है। इसलिए, यद्यपि काल भी निर्दिष्ट इकाई, क्षण नहीं जा सकती है, अस्तित्ववान् पदार्थ, इसलिए, अपनी सत्ता के स्वरूप से क्षणिक नहीं है। क्योंकि बीड़, काल को नहीं मानते, इसलिए उनके क्षणिक समय को, जिसमें पदार्थ विद्यमान रहते हैं, क्षणिक कहना अनुचित है। प्रकृति स्वयं प्रत्येक क्षण में परिवर्तित होती है उनका यह मानना भी अनुचित है क्योंकि वास्तव में यह स्थायी पदार्थ के अस्तित्व को मानना होगा, जिसमें विकार उत्पन्न होते हैं।^१

अतः बीड़ों की यह मायता गलत है कि वस्तु का पूरा नाश होता है और वस्तु के किसी अंश का अस्तित्व नहीं रहता, (निरवय विनाश) जैसे दीप शिखा के बुझने पर उसका कोई अस्तित्व नहीं रहता क्योंकि अनेक उदाहरणों से जैसे घट और पट के टूटने से द्वारा यह अनुभव होता है कि नाश से तात्पर्य केवल वस्तु की स्थिति का परिवर्तन मात्र है। अतः निरवय विनाश अर्थात् पूरा नाश की मायता असिद्ध है। दीपशिखा के उदाहरण में भी दीपशिखा का पूरा विनाश नहीं होता किन्तु उसका दृश्य स्वरूप अदृश्य रूप में केवल बदल जाता है। जब दीपशिखा बुझ जाती है तब भी शिखा (धूसी) के गरम होने का अनुभव विद्यमान रहता है और शिखा की यह गर्मी दीपशिखा द्वारा धारण किए गए ऊँचे तापमान का अवशिष्ट ताप मात्र है। यदि निरवय विनाश का सिद्धांत माना जा सकता है तो इस प्रकार अवशेष तापमान की स्थिति का कोई अर्थ ही नहीं है। यदि इस उत्तर स्थिति से इन्कार किया जा

^१ सर्व-क्षणिकत्व साधयितुमुपक्रम्य स्थिर द्रव्य वृत्ति क्षणिक विकारवदिति कथं दृष्टातयेम तेषु च न स्वदभिमत क्षणिकत्व प्रदीपादिवदाधुतर विनाशित्व मानेण क्षणिकतोक्तेः ।

सकता है तो उसकी पूर्व स्थिति के अस्तित्व का भी अस्वीकारा जा सकता है और इस प्रकार इस तक ॥ सामान्य अनस्तित्व की स्थिति हो जायगी ।

(च) कारणतावाद के विरुद्ध चार्वाकों की आलोचना का सण्डन

कारणत्व की समस्या, सहज ही काय और कारण के बीच बाल सम्बन्ध का प्रश्न उपस्थित करती है, अर्थात्, काय, कारण के पूर्व है या कारण काय के पूर्व है या दोनों युगपद हैं । यदि काय कारण के पूर्व है तो वह अपने अस्तित्व के लिए कारण व्यापार पर आश्रित न रहेगा और वह आकाश की तरह नित्य पदार्थ हो जायगा । यदि वह भ्रमत् है, तो किसी भी प्रकार से सत् नहीं किया जा सकता क्योंकि भ्रमत् की उत्पत्ति असम्भव है । यदि काय कारण के पूर्व उत्पन्न होता है तो वह तत्पश्चात् कारण उसका कारण न होगा । यदि काय कारण युगपद है तो यह निश्चित करना कठिन होगा कि कौन काय है और कौन कारण है । यदि कारण काय के पूर्व है तो पुनः यह पूछा जा सकता है कि काय पहले विद्यमान था या उसके साथ था । यदि वह पहले विद्यमान है, तो कारण व्यापार की आवश्यकता नहीं है और जो उत्तरकाल में होने वाला है तो जो पूर्व क्षण में उपस्थित था उससे सह अस्तित्व नहीं माना जा सकता । यदि काय का कारण से सह अस्तित्व नहीं है, तो एक विनोद कारण एक विनोद काय उत्पन्न करे और दूसरा नहीं, इसे निश्चित करने वाला कौनसा सबध होगा ? जबकि उत्पादन और उत्पादक सामानाधिकार्य नहीं हैं तो वह उससे भिन्न होना चाहिए । वह भिन्न होने से यह कहा जा सकता है कि उत्पादन का फिर आगे उत्पादन होना चाहिए और फिर उससे दूसरा और इस तरह यह अनवस्था पर पहुँचाया जा सकता है ।

इन आक्षेपों के प्रति वैकटनाथ का उत्तर है कि निषेध का स्वीकार से विरोध, एक ही देशकाल की इकाई के ही सबध में युक्त हो सकता है । इसलिए, पूर्व क्षण में काय के अभाव का, उसके उत्तर क्षण के भाव से विरोध नहीं हो सकता । पूर्व क्षण के कारण का सम्बन्ध उत्तर क्षण के काय के साथ है यह साक्षात् अनुभव गम्य है । ऐसा सम्बन्ध संयोग नहीं है किन्तु एक का दूसरे पर पूर्वापर रूप से निर्भर है जैसा कि अनुभव में देखा जाता है । उत्पादन एक पृथक् तत्त्व होने से उससे आगे उत्पादन की माँग करता है इत्यादि, इस प्रकार की तार्किक आलोचना रामानुज मत पर नहीं की जा सकती यहाँ काय को केवल कारण की परिणत अवस्था या दशा माना है । काय कारण पर इसी अर्थ में आश्रित है कि वह कारण की अवस्था के रूप में कारण से एक है ।^१ तादात्म्य से यहाँ अभिन्नता का अर्थ नहीं किन्तु भिन्न

^१ नहि वय ममिव्यक्ति वा कारण समवायादिक वा जमेति ब्रूम । किन्तुपादाना दम्या विशेष तस्य कार्यावस्था सामानाधिकरण्य व्यवशेन तादात्म्येन तदाश्रय-वृत्ते ।

होते हुए भी अभिन स्थिति से है । भेद में कोई सम्बन्ध नहीं जोड़ा जा सकता, यह आक्षेप, हमारे काय कारण अनुभव से बाधित होता है, तथा अनेक अन्य दृष्टान्तों में बाधित होता है जैसेकि जब एक वक्ता अपने से भिन्न श्रोताओं में विश्वास उत्पन्न करने की कोशिश करता है । कारण में, कुछ व्यापार करने के गुण (किञ्चित्कर) होने से ही कारण कहलाता है और उस, कारणत्व के व्यापार के प्रति उसे दूसरा व्यापार उत्पन्न करना चाहिए और इस प्रकार अनवस्था दोष है, यह आक्षेप अप्रामाण्य है क्योंकि काय उत्पन्न करने में, अनेक व्यापारों का अस्तित्व (जैसा अनुभव में दला जाता है) अनवस्था दोष उत्पन्न नहीं करता क्योंकि उन्हीं व्यापारों को स्वीकारा जा सकता है जो अनुभव में प्रकट है । सहज उत्पत्ति के प्रसंग में (द्वारांतर निरपेक्ष) व्यापार परम्परा मानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि, कारण, नियत पूर्ववर्ती के रूप में साक्षात् अनुभवगम्य है । कारण क्योंकि काय उत्पन्न करता है इसीलिए कारण है, यह विचार काय की पूर्वसत्ता अनुमित करता है अतः कारण व्यापार निरर्थक है यह आक्षेप अप्रामाण्य है क्योंकि कारणत्व का अर्थ काय के उत्पन्न होने के लिए अनुगुण व्यापार का होना है ।^१ यह काय के पूर्व अस्तित्व को समाविष्ट नहीं करता क्योंकि काय उत्पन्न करने वाले व्यापार का होना, काय को, एक सत् तथ्य के रूप में नहीं, किन्तु निरीक्षण चित्त में पूर्व कल्पित तथ्य के रूप में, लक्ष्य करता है । (कुर्वत्व निरूपण तु भाविनापि कार्येण बुद्ध्या रोहिणा सिद्धे ११) । यदि काय कारण के स्वरूप जैसा या तो वह पहले से वही होना चाहिए, और यदि वह नहीं या तो वह कभी भी उत्पन्न नहीं हो सकता, यह आक्षेप भी सबंध नियत (स्वभावतः) एक रूप है इस कल्पना के कारण (नियत प्रतिसम्बन्धिक स्वभावता एव) अयुक्त है । काय पदार्थ, कारण से सत्त्वा एव धर्म की दृष्टि से भिन्न है किन्तु तो भी वे, पहला, दूसरे के साथ, एक दूसरे को निश्चित करते हुए आपस में संबन्धित हैं (अयोय निरूप्यतया) । कारण सहति में पृथक् सत्त्वं काय उत्पन्न नहीं कर सकता, इसलिए पूरणरूप से सहति भी काय उत्पन्न नहीं कर सकती, यह आक्षेप अयुक्त है, क्योंकि व्यक्तिगत सत्त्वा की काय क्षमता, उनके समुक्त उत्पादन की क्षमता के रूप में समझी गई है (समुदिताना काय-करत्वमेव हि प्रत्येकमपि हि शक्ति) । यह एक और आक्षेप कि कारण, काय उत्पन्न करने में नष्ट हो जाता है क्योंकि वह स्वयं नष्ट होता है इसलिए उसे काय उत्पन्न नहीं करना चाहिए यह भी अयुक्त है, क्योंकि काय के उत्पादन के लिए केवल कारण के पूर्व क्षण में अस्तित्व की ही आवश्यकता है । (पूर्वक्षण सत्त्वमेव हि कारणस्य कार्योपयोगि) ।

^१ भावी कार्यानुगुण व्यापारत्वं तत्त्वमेव कारणस्य कुर्वत्वम् ।

पुन ऐसा भाग्रह किया जाता है कि नियत पूर्ववर्ती का प्रत्यय जो कारणत्व का निश्चित करता है, वह स्वयं अनिश्चयात्मक है क्योंकि अवस्थिति के रूप में काल में कोई भयना गुण नहीं है । इसलिए, पूर्वापरता का उपाधि द्वारा निश्चित की जानी चाहिए और कारण घटना को ही ऐसी उपाधि माना जा सकता है । यदि ऐसा है तो पूर्वापरता, जो इसमें कारण उपाधि से उत्पन्न होती मानी जाती है वह निश्चित करती नहीं मानी जाएगी । पुन यदि उपाधि, अवस्थिति के रूप में काल को, परम्परा में विभक्त कर देती है, तो जबकि काल को विभक्त नहीं माना गया है, तो मानी हुई उपाधियों को पूर्वकाल को ही लक्ष्य करना होगा तो, इस प्रसंग से परम्परा न रहेगी । इसके प्रतिरिक्त, उपाधियों विशेष अवयवों को लक्ष्य करती हैं तो पहले विभक्त काल को मानना पड़ेगा ।^१ उपरोक्त आक्षेप का यह उत्तर कि यदि उपरोक्त तर्क के बल पर काल, परम्परा के रूप में स्वीकारा नहीं जाता, तो यदि वस्तुएँ काल में हैं तो वे नित्य हैं और यदि नहीं हैं, तो वे सुख हैं अनयक है । आक्षेप करने वाला फिर कह सकता है कि सभी सामान्य नित्य सत्तावाद् होने से, पूर्वापरता अभी भी प्राप्त में भी व्यक्तिगत रूप में उससे संबंधित नहीं की जा सकती । जहाँ रोहिणी नक्षत्र, कृत्तिका नक्षत्र के उदय से अनुमित किया जाता है वहाँ पूर्वापरता इन दोनों के बीच नहीं है । इसका उत्तर अनुभव के आधार पर दिया जा सकता है कि विशेष घम रखने वाले तत्त्व, ऐसे काय विशिष्ट घम तत्त्व से उत्पन्न होते हैं जहाँ सामान्य और विशिष्ट मिलकर एक संयुक्त पूरता बनाते हैं—जो विशिष्ट तत्त्व हैं ।^२ निदिष्ट काय से निदिष्ट कारण संबंध, उनमें नियत पूर्ववर्ती प्रसंग के बहुत से अनुभवों से जाना जाता है और यह, निदिष्ट कारण का निदिष्ट काय की एक रूपता संबंध के विचार के विरोध को खण्डित करता है । कारण बहुलता का विचार भी इसलिए इसी कारण से खण्डित होता है । जहाँ एक काय भिन्न कारणों से उत्पन्न होता देखा जाता है, वहाँ अनिरीक्षण या मिथ्या निरीक्षण से ऐसा होता है । आप्त पुरुष का सूक्ष्म निरीक्षण यह प्रकट करता है कि यद्यपि कुछ काय एक से दीखते हैं तो भी उनके व्यक्तिगत स्वरूप में विशिष्टता है । इस निदिष्टता के कारण उन्हें प्रत्येक के निश्चित कारण से संबंधित किया जा सकता है । प्राग्भाव स्वयं काय को निश्चित करता नहीं माना जा सकता, क्योंकि यह भ्रमाव घनादि हो से, काय उत्पत्ति के प्रसंग को

^१ काले च पूर्ववत्त्वमुपाधि कृतं सच उपाधियद्यप्येव तदा तदधीन कालस्य पूर्व तत्त्व कालाधीनञ्चापाधे रित्ययो याग्रय । अयापेक्षाया चक्रमन वस्थापि कालस्य क्रमबहुपाधि संबंध भेदाद् भेदश्च कृत्स्नैक देग विकल्प दु स्य इति ।

—सर्वाधि सिद्धि पृ० ८२ ।

^२ एतद्वमवादेतद्वमकमुपजातमिति जात्युपाधि श्रौढीकृत रूपेण व्यक्तिपुनियत सिद्धे ।

—वही, पृ० ८३ ।

नही समझ सकता। इसके अतिरिक्त, ऐसे अभाव, किसी न किसी रूप में, अपने घटक के रूप में, उत्पन्न करने वाले कार्य को अनुमित करते हैं नहीं तो वह कार्य का प्रागभाव नहीं कहा जायगा। यदि एक कार्य, बिना कारण के विद्यमान रहता है, तो वह नित्य हो जायगा, और यदि वह बिना कारण असत् है तो वह तुच्छ है। यदि कार्य असंगत रूप से उत्पन्न होता है तो उसका अव्यवहित पूर्ववर्ती से, नियत एक रूप आशय नहीं समझाया जा सकेगा। इस प्रकार कारणत्व का सिद्धांत आधार्मिक द्वारा किए गए आक्षेपों से निर्दोष ठहरता है।

(छ) वैकटनाय के अनुसार इन्द्रियो का स्वरूप

न्यायिक सोचते हैं कि आक्षुप इन्द्रिय के आठ तत्त्व उपादान कारण हैं, क्योंकि वह यद्यपि अय इन्द्रिय सामग्री को नहीं देख सकती तो भी रूप को दीप की तरह ग्रहण कर सकती है। इसी प्रकार तक करते हुए वे मानते हैं कि स्पर्श इन्द्रिय वायु तत्त्व से बनी है, रसनेन्द्रिय जल तत्त्व से, घ्राणेन्द्रिय पृथ्वी तत्त्व से और श्रवणेन्द्रिय आकाश तत्त्व से बनी है। वैकटनाय का मुख्य आक्षेप इस मत से है कि यहाँ इन्द्रियाँ को, अपने अनुगुण प्रत्यक्ष का विशिष्ट और अति महत्वपूर्ण साधन माना गया है वे कहते हैं कि प्रत्यक्ष ज्ञान में, ज्ञाता, विषय, प्रकाश, इन्द्रियाँ, इन्द्रिय सन्निकष, अवरोधों का अभाव और अय सहकारी, इस प्रकार एक साथ योग देते हैं कि केवल इन्द्रिय का ही महत्वपूर्ण कारण निर्दिष्ट करना असंभव है। इन्द्रिय शक्ति को इन्द्रियाँ से भिन्न भी माना जाय तो भी उन्हें महत्कार का विशिष्ट प्रकार माना जा सकता है और इसके लिए शास्त्र समर्थन भी है। अक्षु इन्द्रिय रूप देख सकती है केवल इसी आधार पर यह तक करना कि यह इन्द्रिय शक्ति रूप तत्त्व की बनी है यह मिथ्या है, क्योंकि केवल अक्षुप इन्द्रिय शक्ति के कारण ही रूप का ज्ञान नहीं होता। अक्षु इन्द्रिय का रूप ज्ञान में अय सहकारी से अधिक प्राबल्य, जिससे कि उसकी रूप तत्त्व में समानता बतायी जा सकती है, सिद्ध किया नहीं जा सकता।

वैकटनाय भाग्य करते हैं कि जिन कारणों से पाँच ज्ञानेन्द्रियों को स्वीकारा जाता है वे ही पञ्च कर्मेन्द्रियाँ और मनस को भी स्वीकारों पर अप्रसर करते हैं। ज्ञानेन्द्रियों का कार्य एक विशिष्ट प्रकार का माना गया है, जिसमें इन्द्रियाँ, विशिष्ट प्रकार से निर्दिष्ट दशा में व्यापार कर सकती हैं यही तक कर्मेन्द्रियों के लिए भी स्वीकृत है। वे सूक्ष्म शरीर से उत्पन्न ही सबधित हैं जितनी ज्ञानेन्द्रियाँ है प्रत्येक कर्मेन्द्रियाँ, इस शरीर के साथ उत्पन्न हुई हैं और इसके नाश के साथ वे भी नष्ट हो जाएगी यह यादव प्रकाश का मत मिथ्या है।^१ मनस प्रकृति के विकार का एक

^१ 'न्याय सिद्धान्त, पृ० २४।

विभाग होने से, सबव्यापी नहीं हो सकता । जो नित्य होता हुआ, किसी पदार्थ का उत्पादन नहीं है, वह सबव्यापी है यह तब सिद्ध है, क्योंकि यह शास्त्र प्रमाण द्वारा सिद्ध होता है और रामानुज मतानुसार, परमाणु पदार्थ के चरम घटक नहीं हैं । पुनः यह भी तब कि जो विनिष्ट धर्म रहित है, जैसे ज्ञान, वह सबव्यापी है यह भी प्रमाण है, क्योंकि रामानुज मतानुसार, कुछ भी विनिष्ट गुण रहित नहीं है । इस प्रकार तब करना कि मांस घाति दूसरे अनुभव को स्मरण कर सकता है इसलिए सर्वव्यापी है, यह भी दोषयुक्त है । क्योंकि ऐसा स्मरण, मन का निर्विष्ट सत्कारों से सबध होने के कारण है ।

इन्द्रिया को सूक्ष्म या अल्प मानना पड़ता है और ता भी अपने व्यापार से या दूसरी वस्तु से सम्बन्धित होकर, व व्यापक रूप से कार्य कर सकती हैं ।^१ इसी कारण, जिन मान के प्राणिमा के देह में, वे ही इन्द्रियाँ इस व्यापार द्वारा, छाट या बड़े क्षेत्र पर फैल सकती हैं, नहीं तो हमें उन्हें वे जिस शरीर में कार्य करती हैं, उनके मान के अनुसार, छाटी या बड़ी हो जाती हैं ऐसा मानना पड़ेगा । यदि मनस विभु है या यदि वह शरीर के मान में व्यापक है तो पाँच इन्द्रियाँ एक ही क्षण में उदय हो जायेंगी वकटनाय इन्द्रियाँ का स्थान अतः करण मानते हैं जहाँ से वे अपनी अपनी तन्त्रिकाओं से विनिष्ट इन्द्रियाँ की ओर गमन करती हैं ।

इन्द्रियाँ वस्तुओं द्वारा काम करती हैं जो सगुण प्रकाश की गति से चलती हैं और विषय की ग्रहण करती हैं । इस प्रकार, वस्तुओं एक जगह से दूसरी जगह तक से कार्य करती हैं और उनकी तीव्र गति के कारण निकट और दूरवर्ती पदार्थों के सम्बन्ध में कार्य करती दीक्षती हैं, इससे ज्ञान युगपद् हावा दीक्षता है । यही ज्ञान व्यवस्था ज्ञान के लिए भी युक्त है । जबकि रामानुज सम्प्रदाय के अनुसार इन्द्रियाँ अमौलिक हैं इसलिए उनके व्यापार भी अमौलिक वस्तुन किए गए हैं ।^१

^१ सिद्धेऽपि ह्यल्पत्वे विकास तथा वृत्ति विशेष द्वारा व्यापक प्रचयादा पृथक्त्वम् अमौलिक्यम् ।

—संवाय सिद्धि, पृ० ६८ ।

^२ शास्त्र मतानुसार जिसमें भी इन्द्रियाँ अमौलिक मानी गई हैं, वहाँ, वृत्ति, वस्तु से सम्बन्ध नहीं जोड़ती किन्तु वस्तु का भाकर ग्रहण करती हैं । योग मत के अनुसार जैसा कि मित्रु में समझाया है चित्त इन्द्रियों में से जाता है और विषय के संयोग में जाता है और इन्द्रियाँ से सम्बन्धित हो विषय के भाकार में परिणत होता है । इसलिए परिणाम केवल चित्त का ही नहीं है किन्तु चित्त और इन्द्रियाँ दोनों का होता है ।

(ज) वैकटनाथ के अनुसार आकाश का स्वरूप

वैकटनाथ, हमारे सुप्रमाणित अनुभवों के आधार पर, जसाकि, सध्या समय नील या लाल आकाश तथा उसमें पक्षियों की गति देखते हैं—इस सत्यावहित तथ्य को सिद्ध करने का विशद रूप से प्रयत्न करते हैं कि आकाश वा चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। वे इस मत को अस्वीकार करते हैं कि आकाश केवल हलचल द्वारा ही अनुमित किया जा सकता है, क्योंकि आकाश वा अस्तित्व मोटी दीवारों में भी रहता है जहाँ हलचल असम्भव है। आकाश निरी शून्यता नहीं है पशुपति की, उसमें अप्रतिहत गति से आकाश का अस्तित्व सिद्ध होता है। कुछ बौद्ध और चार्वाक तर्क करते हैं कि केवल चार ही तत्त्व हैं आकाश केवल आवरणभाव है। हम दीवार में आना नहीं देखते, किन्तु जब वह तोड़ दी जाती है तब हम कहते हैं कि हम आकाश देखते हैं। ऐसा आकाश अवरोध के अभाव के सिवाय अन्य कुछ नहीं हो सकता, क्योंकि यदि यह नहीं स्वीकारते तो वही भी अवरोध का अभाव न होगा ऐसे सभी प्रसंग आकाश की मायता द्वारा ही समझाए जाएंगे। यह अवरोध का अभाव, निरी शून्यता ही मृगतृष्णा जसी भावरूप वस्तु का भ्रम उत्पन्न करता है। य अनुभव, इन प्रसंगों में ठीक तरह से उद्भूत किए जा सकते हैं जहाँ दुःख वा अभाव सुख के रूप में, और प्रकाश का अभाव नीले अंधकार के रूप में अनुभव होता है। हम इस तथ्य से सुपरिचित हैं कि माया प्रयोग, कभी कभी, वस्तु शून्य विचार उत्पन्न करता है जैसे कि जब कोई कहता है "शरा के पने सींग।"

इस पर वैकटनाथ उत्तर देते हैं कि पदार्थों का अस्तित्व अनुभव द्वारा ही समर्थित किया जा सकता है, और हम सबको आकाश का भाव रूप अनुभव है। जिसे हम अभाव कहते हैं वह भी भाव पदार्थ है। यह कहना व्यर्थ है कि निषेधात्मक प्रत्यय, भावसूचक प्रत्ययों से भिन्न होते हैं क्योंकि प्रत्येक निर्दिष्ट पदार्थ वा निर्दिष्ट प्रत्यय रहता है, और ऐसा तर्क करना व्यर्थ है कि विशेष पदार्थ वा अपना विलक्षण प्रत्यय क्या होना चाहिए।^१ अभाव, जिसका अभाव स्वीकारा जाता है उसका प्रतियोगी है। आकाश की भावात्मकता उसके भावात्मक अनुभव से सिद्ध है। किसी से व्याप्त जगह में आकाश नहीं है यह मत अयुक्त है क्योंकि जब आवृत पदार्थ तोड़ दिया जाता है तब हम आकाश देखते हैं और हम उसके आवृत होने के अभाव को स्वीकारते हैं। इस प्रकार आवरणआकाश, भावात्मक आना में उसके उद्देश के रूप में स्वीकारा जाता है क्योंकि हमारे आकाश के अनुभव से हम यह जानते हैं कि आकाश में आवरण नहीं

^१ नाभावस्य नि स्वभावता अभाव स्वभावतयेव तत्सिद्धे स्वायस्वभावतया सिद्धिस्तु न कस्यापि न चस्वेन स्वभावेन सिद्धस्य परस्वभावविरहादसत्य मतिप्रसंगात् ।

है (इहावरणां नास्ति) । यदि यह नहीं स्वीकारा जाता, तो यहाँ कोई वस्तु है यह ज्ञान समझाया नहीं जा सकेगा, क्योंकि 'यहाँ' शब्द का कोई अर्थ न रहेगा यदि वह केवल अभाव की अनुपस्थिति है । यदि, पुनः, भावाव, भावत करने वाली वस्तु में अनुपस्थित है तो आकाश ऐसे पदार्थ की अनुपस्थिति है, ऐसी आकाश की व्याख्या करना अशुक्त होगा, जबकि कोई अपने आप में अस्तित्व नहीं रखता, तो उपरोक्त उपमा से प्रत्येक वस्तु अपना अभाव हो जायगी ।^१ किसी समय आकाश में सतह का भ्रम उत्पन्न होता है यह भी इस कारण होता है कि वह एक वस्तु है जिस पर कुछ गुणों का अभ्यास किया जाता है । यदि वह शून्य ही होता, तो उस पर मिथ्या गुणों का आरोपण नहीं हो सकता था । जब यह कहा जाता है कि दुःख का अभाव भ्रम से सुख माना जाता है, तब खरी बात यह है कि तत्प्राकृतिक अभाव एक प्रकार की भावात्मकता ही है ।^२ शुद्ध वस्तु के उदाहरण में जैसेकि शश के पैंने सींग यहाँ शश में सींग स्वीकारे जाते हैं, और जब सींग नात होते हैं तब हमारे मन में विचार होता है कि तीक्ष्ण का प्रत्यय सच है या भ्रूट । तीक्ष्ण का स्वीकार इसलिए केवल निषेध नहीं है । जब किसी में मिथ्या शुद्ध विनियोग का निषेध किया जाता है तब भी उस विशेषण को किसी उद्देश्य के रूप में स्वीकारा जाता है जो सचमुच उसमें नहीं होता और इस प्रकार, ऐसे विचार में निराश्रयत्व का मिथ्यात्व नहीं होता । जब कोई कहता है यहाँ कोई आवरण नहीं है उसे, जहाँ आवरण नहीं है, या उसका निषेध किया जाता है उस निषेध (केंद्र) को बताना होगा, क्योंकि निषेध प्रतियोगी की अनुमित करता है । आवरण के निषेध का विधान शुद्ध आकाश होगा । यदि आवरण के निषेध का अर्थ निता त अभाव है (अत्यन्ताभाव) तो हम शून्यवाद में पड़ते हैं । यदि आवरण कहीं अस्तित्व रखता है या कहीं ही तो दोनों प्रसंगों में आवरण की उत्पत्ति और विनाश को सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि सत् वस्तु न तो उत्पन्न ही की जाती है और न नष्ट की जाती है और असत् वस्तु भी कभी न उत्पन्न की जाती है और न नष्ट । इस प्रकार, इन तथा अन्य कारणों से आकाश को, जो न तो नित्य है और न विभू है भाव पदार्थ मानना पड़ेगा, केवल आवरण का अभाव नहीं । दिक् या आकाश की दिशाएँ, उत्तर, दक्षिणादि को पृथक् तत्त्व नहीं मानना चाहिए, किंतु वे आकाश हैं, जो दृष्टा और दष्ट देश सम्बन्ध की भिन्न उपाधियों के सम्बन्ध के कारण, भिन्न प्रकार के दिक् दिखाई देते हैं ।

^१ न त्वाकाशमात्रमावरणेष्वविद्यमानतया तदाभाव आकाश इति चायुक्त सर्वेषां स्वस्मिन्विद्यमानतया स्वाभावत्व प्रसंगात् ।

—सर्वाथ सिद्धि पृ० ११४ ।

^२ दुःखमावे सुखारोपात् अभावस्य भावायत्वमात्रमेव ह्यसत्त्व सिद्धि तेन च स्वरूप-सन्नेवासी ।

(भ) चैकटनय के अनुसार काल का स्वरूप

काल नित्य और अनादि है क्योंकि कोई भी प्रत्यय जिसमें काल की उत्पत्ति के वास्तविक विचार प्राप्त होता है वह भ्रम निकलता है कि काल, उत्पत्ति के पहले अविद्यमान था। इस दृष्टि से यह अनुभव सहज है कि इसमें पक्षपात का विचार समाविष्ट है और इस प्रकार यह माना जा सकता है कि काल की पूर्व कल्पना के बिना काल की उत्पत्ति का गान नहीं हो सकता। काल, सभी दृष्ट पदार्थों के गुण के रूप में, साक्षात् अनुभव गम्य है। यदि काल को अनुभव गम्य माना जायगा, तो जबकि वह, सभी दृष्ट वस्तुओं से निकट रूप से सम्बन्धित है तो प्रत्यक्ष द्वारा काल की अनुपलब्धि का भ्रम यह होगा कि दृष्ट वस्तु भी साक्षात् ग्रहण नहीं होती है, किन्तु अनुमान गम्य ही है। जो काल की पृथक् सत्ता नहीं मानते वे भी इसे सूय की गति के सम्बन्ध से जनित अस्तु प्रत्यय के रूप में समझते हैं। इस प्रकार, काल प्रत्यय, चाहे सत् या असत् माना जाय, वह दृष्ट वस्तु का प्रकार या गुण ही समझा जाता है और साथ ही अनुभव किया जाता है। हमारे अनुभव के प्रकार के रूप में, जो कुछ भी पूर्वापर रूप से सोचा जाता है उससे अतिरिक्त कोई दूसरा काल है ही नहीं। यह तक किया जा सकता है कि प्रत्यक्षज्ञान के अतिरिक्त, हमारे समस्त अनुभव वर्तमान से सम्बन्धित हैं और इसलिए, विषय के प्रत्यक्ष अनुभव में पूर्वापर का विचार उपस्थित नहीं होता, जो काल का स्वरूप है इसलिए काल का प्रत्यक्ष गान नहीं है। इस पर यह विवाद सूचित किया जा सकता है कि जब विषय का ज्ञान होता है तब वे वर्तमान या नहीं ऐसा गान होता है या नहीं या वर्तमान का ज्ञान किसी भी वस्तु के बिना संयोग के होता है। ऐसा मत, मैं यह देखता हूँ इस अनुभव से खंडित होते हैं, यहाँ वस्तु, वर्तमान काल में देखी जाती है, यही बात सिद्ध होती है। प्रत्यक्ष, इस प्रकार वस्तु एवं उसके वर्तमान काल धर्म दाना को लक्ष्य करता है। यह नहीं कहा जाता है, क्योंकि इस प्रसंग में कम से कम, यह बताना पड़ेगा कि काल धर्म नहीं तो अनुभव किया गया था या स्वतंत्र रूप से जाना गया था। ऐसा तर्क किया जाता है कि इन्द्रिय लक्षण, वर्तमान रूप से जाने जाते हैं, और यह वर्तमान का विचार भ्रम से काल पर घोषा जाता है। इस पर यह उत्तर दिया जा सकता है कि क्षणिक इन्द्रिय लक्षणों की गतिमान् परम्परा में, किसी को 'वर्तमान' कहकर इंगित करना असम्भव है, क्योंकि वे पूर्व और पर रूप से ही जाने जाते हैं किसी को 'वर्तमान' कहते तक वह भूत हो जाता है। इसलिए वर्तमान रूप से कालक्षण सिद्ध नहीं किया जा सकता। यदि वर्तमान के रूप में, काल किसी इन्द्रिय लक्षण में स्वीकारा जाय, तो उसे काल में ही स्वीकारने में क्या हज़ है? यदि काल अविद्यमान है तो फिर उसके आरोपण की पूर्व कल्पना करने से क्या भ्रम है? यदि ऐसा माना जाता है कि काल का अध्ययन केवल जिसमें उसे स्वीकारा जाता है उस वस्तु के बिना ही होता है, तब वह सूय वादियों का भ्रम दश्याभासवाद ही होगा। रामानुज मतानुसार, किसी न किसी

प्रकार, काल में वतमान क्षण देने की सम्भावना है, जिस प्रकार कि वह इन्द्रिय गुणों के विषय में भी स्वीकृत है। यह नहीं कहा जा सकता कि काल इन्द्रियगम्य पदार्थों का ही लक्षण है, इन इन्द्रियगम्य पदार्थों से भ्रम कोई और काल नहीं है क्योंकि इन्द्रियगम्य पदार्थों का वतमान रूप कालगत धम, इसी प्राक कल्पना से शक्य है कि वतमान काल जैसा कोई तत्त्व है। यदि 'वतमान' की भस्वीकारा जाता है, तो वह अवस्थापी धमाव हो जाएगा, क्योंकि भूत और भविष्य तो ज्ञात होते ही नहीं हैं। तदुपरांत वतमान को भूत और भविष्य से भिन्न या असम्बन्धित और स्वतन्त्र है ऐसा नहीं सोचा जा सकता। यदि भूत और भविष्य से वतमान का अस्तित्व है ऐसा माना जाता है, तो हमारे अनुभव का सम्बन्ध केवल भूत और भविष्य से होगा, और हमारे वतमान क्लेशों की कोई सम्भावना नहीं होगी। वतमान को इस प्रकार, व्यापार की परम्परा मानना चाहिए, जो धारम्भ हो चुकी है किन्तु उसका अन्त विपाक में नहीं हुआ है।

यद्यपि काल एक और नित्य है किन्तु भ्रम पदार्थों की तरह, जो एक ही कहने पर भी, विभिन्न उपाधि सम्बन्ध के कारण, अवस्थांतर होने से, एक होते हुए भी अनेक दीखते हैं उसी प्रकार, काल भी मर्यादित और अनेक दीख सकता है। यद्यपि यह विचार मर्यादित काल को समझने के लिए पर्याप्त समझा जाय, तो भी भ्रम लोग सोचते हैं कि जहाँ तक काल, क्षणों का बना हुआ नहीं माना जाता, जिस क्षणों द्वारा परिवर्तनशील काल जाना जाता है वहाँ तक मर्यादा का विचार समझने के लिए उपाधि सम्बन्ध असम्भव होगा। क्योंकि ऐसा सम्बन्ध काल में मर्यादा की वास्तविकता की पूरक कल्पना ग्रहण करता है जिस पर ही केवल उपाधियों का सम्बन्ध हो सकता है। इस प्रकार यादव प्रकाश मानते हैं, कि काल अनादि और अनन्त है, और वह क्षण द्वारा निरन्तर परिवर्तित होता रहता है, जिनके द्वारा काल का घटे, रात और दिन में विभाजन हो सकता है और जिनके द्वारा पुनः, परिवर्तनशील पदार्थों के परिणाम नापे जा सकते हैं।^१ इस मत में, उपाधि प्रत्येक व्यक्ति के दृष्टिकोण से अपेक्षित है व्यक्ति अतिनमण करते काल का सग्रह करता है और अपनी आवश्यकता अनुसार अपनी गणना की दृष्टि से, क्षण, घटे और दिन का विचार बनाता है। एक युक्त आक्षेप इस मत के विरुद्ध किया जा सकता है जब यह बताया जाय कि अविभक्त काल में, उपाधि गुणों के सम्बन्ध में जो आलोचना की गई थी वही इस मत के विरुद्ध भी की जा सकती है क्योंकि यहाँ भी काल का क्षण रूपी अवयवों का बना माना है। क्योंकि यह बराबर कहा जा सकता है कि अवयव उपाधि गुणों से सम्बन्धित होने के

^१ यादव प्रकाशरप्यभ्युपगतोऽयं पक्षः कालोज्जायनतोऽजस्रं क्षण-परिणामी मुहुर्ता होरायादि विभाग-युक् सर्वेषां परिणाम स्पष्ट हेतुः ।

लिए, और अवयवों की आवश्यकता रहेगा और यदि ऐसा है तो अनवस्था दोष उत्पन्न होगा और यदि ऐसा नहीं है तो यह मानना पड़ेगा कि पूरे क्षण की, उपाधि गुण के सम्बन्ध के लिए अवयवों की निश्चितता की आवश्यकता नहीं रहेगी। यदि पूरे क्षण की, ऐसे सम्बन्ध के लिए, अवयवों की निश्चितता आवश्यक नहीं रहती, तो फिर पूरे ही काल की आवश्यकता क्यों होगी ? द्रव्य में गुण के सम्बन्ध की उपमा के आधार पर उपाधि गुण का यह स्पष्टीकरण (अविभक्त) भेद रहित काल की भी उपयुक्त है। वैकटनाथ बताते हैं कि विभिन्न उपाधि गुणों के कारण, यद्यपि, क्षणों की कल्पना प्रागतुक है तो काल स्वयं नित्य है। नित्य का अर्थ कभी नष्ट न होना है। काल का इस प्रकार ईश्वर से सहप्रस्तित्व है। अपने विकारों के सम्बन्ध में वह एक उपादान कारण है और अर्थ सभी के सम्बन्ध में निमित्त कारण है। ईश्वर सव्यापी है यह शास्त्र कथन की सगति, काल का ईश्वर के साथ सहप्रस्तित्व मानकर, काल के सव्यापी गुण से साधो जा सकती है।

(ट) वैकटनाथ के अनुसार जीव का स्वरूप

वैकटनाथ, पहले जीव की शरीर से मिश्रता, प्रतिपादन करने की कोशिश करते हैं और इस सम्बन्ध में सुविख्यात चार्वाक तर्कों का खण्डन करते हैं जिनके अनुसार जीव को शरीर से भिन्न नहीं माना है। वैकटनाथ के तर्कों का मुख्य बल, हमारे उस अनुभव की साक्षी पर निम्न है जिसमें हमें हमारा सारा शरीर और उसके अंगों में के अधीन है ऐसा अनुभव होता है, जब जब हम कहते हैं 'मेरा शरीर' 'मेरा सर' इत्यादि। वे कहते हैं कि यद्यपि हमारे एक शरीर के अनेक अंग हैं और यद्यपि उनमें से कुछ नष्ट भी हो जाय, तो भी, इन परिवर्तनों के होते भी वे एक नित्य इकाई, आत्मा के अधीन माने जाते हैं जो सभी काल में स्थायी रहता है। यदि अनुभव अंगों का घन होता तो किसी अंग के नाश से, उस अंग से सम्बन्धित अनुभव स्मरण नहीं किए जा सकते क्योंकि यह माना नहीं जा सकता कि एक अंग के अनुभव का दूसरे में संचारण होता है। माता के अनुभव का भ्रूण भी अंग भागी नहीं हो सकता। यह भी नहीं सोचा जा सकता कि भिन्न अंगों के अनुभव किसी भी प्रकार से, स्क्वार के रूप में, हृदय या मस्तिष्क में संगृहीत होते हैं, क्योंकि इसका साक्षात् गान भी नहीं हो सकता और न कोई आधार है जिससे यह अनुमान भी लगाया जा सके। इसके प्रतिरिक्त हृदय और मस्तिष्क में स्क्वारों का अनवरत संग्रह होता है ऐसा सघात प्रत्येक क्षण में, घटक रूप स्क्वारों के साथ और संग्रह के कारण, भिन्न होगा और इसलिए, ऐसे परिवर्तनशील तत्त्व द्वारा स्मृति को समझना असम्भव हो जाएगा।^१

^१ सवबोधश्चे ह्स्कोशे स्स्काराधान मित्यपि, न दृष्टं न च तत् कल्प्यते त्विग किमपि दश्यते : न च स्स्कार कोशस्ते सघातात्मा प्रतिक्षणं प्रचयापचयाभ्यां स्याद् भिन्न स्मर्तान्न को भवत् ।
—सर्वाय सिद्धि, पृ० १५३ ।

व्यक्ति का एकीकृत भावचरण, चेतना के व्यक्तिगत इकाई की सख्या के सहयोग ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसे प्रसंग में प्रत्येक का विशिष्ट हेतु होना ए जो सधर्प उत्पन्न करेगा, यदि हेतु नहीं है तो वे आपस में क्यों सहयोग दें। ऐसा माना जाता है कि ये व्यक्तिगत चेतन घटक तत्त्व स्वभाव से ही ऐसे हैं कि सधर्प उत्पन्न किए, एक दूसरे का अथ साधन करते हैं, तो अधिक सामान्य यथा यह होगी कि उनमें स्वाभाविक राग और द्वेष न होने से वे कार्य न करेंगे इसके परिणामस्वरूप पूरा व्यक्ति के सारे कार्य बंद हो जाएंगे। पुन जब कभी ममता है तो ऐसा देखा जाता है उसमें कम के प्रति कुछ सहज प्रवृत्ति होती है, स्तनपान करना, जो उस दिशा में राग सिद्ध करती है और पूर्व जन्म के ऐसे वि की भा यथा स्थापित करती है। इससे यह स्पष्ट होता है कि आत्मा, देह उसके अंगों से भिन्न और विवर्तित है। पूर्व जन्म के अनुभव और सत्कार बौद्धिक की विभिन्नता, अभिरुचि और प्रवृत्ति को समझाते हैं।^१

यह भी नहीं माना जा सकता कि शरीर के भिन्न अंगों की चेतना की इकाईयाँ सूक्ष्म और अव्यक्त हैं कि वे अपने व्यक्तिगत सामर्थ्य से व्यक्त नहीं हो सकती, ता भी वे पूरा व्यक्ति की चेतना के अभिव्यक्त करने में मिलकर सहयोग दे सकती हैं, क्योंकि छोटे से छोटे अणुरूप जीव में भी कम प्रवृत्ति पाई जाती है। इसके प्रतिरिक्त यदि, शरीर के भि न अंगों से उद्भूत चेतना इकाईयाँ केवल अव्यक्त ही मानी जाती हैं तो यह मानना अनवश्यक होगा कि वे केवल सगत रूप होने पर ही सचमुच चेतना उत्पन्न कर सकेंगी।

पुन चेतना एक गुण है जिसे किसी आधार की आवश्यकता होती है जिसमें वह रह सके, किन्तु जिस मत में चेतना को भौतिक माना जाता है, वहाँ द्रव्य और गुण का भूल भेद नहीं देखा जाता है।^२ यह भी नहीं माना जा सकता है कि चैतन्य कुछ शारीरिक तत्वों का विशिष्ट विचार मात्र है, क्योंकि यह तो केवल एक मत ही है, जो किसी भी अनुभव से प्रमाणित नहीं हो सकता। पुन जो चार्वाक, अनुमान की प्रमाणता मानते हैं उनसे अप्रग्रह किया जा सकता है कि शरीर एक भौतिक सघात है और इन्द्रिय गुणों का केवल समाहार होने से यह धर्म भौतिक पदार्थों जैसा भौतिक

^१ एव मनुष्यादि शरीर प्राप्ति दशायामदृष्ट विशेषात्त्वपूर्वजमानुभव सत्कार भेदेरेवमभिरुचि भेदाच्च गुण्यन्ते ।

—सर्वार्थ सिद्धि, पृ० १५३-१५४ ।

^२ ननु चैतन्यमिति न वदितुं गुण, यस्याधारो पदय किन्तु या सो युष्माक चैतन्य सामग्री सब चैतन्य पदार्थ म्यात् ।

—वही पृ० १५४ ।

ही है, जबकि चेतना, स्वयं चेतन होने के कारण, शरीर से सर्वथा भिन्न होने से इससे भी भिन्न है। आत्मा को देह से सकीर्ण करता सामान्य भ्रम कई प्रकार से समझाया जा सकता है। आक्षेप करने वाला कह सकता है कि यदि 'मेरा शरीर' 'मेरा हाथ' इन विचारों से यह तक किया जाय कि आत्मा शरीर से भिन्न है, तो 'मैं स्वयं' इस अभिव्यक्ति से यह तक भी किया जा सकता है कि आत्मा की कोई भी आत्मा है। इस पर वैजटनाथ का उत्तर है कि 'मेरा हाथ' 'मेरा सर' ये कथन उसी प्रकार के हैं जैसेकि 'मेरा घर' और 'मेरी लकड़ी' है जहाँ दो वस्तुओं में भेद का स्पष्ट ग्रहण होता है। 'मे स्वयं' ऐसे कथन एक माया प्रयोग है जिसमें पट्टी का प्रयोग कल्पना से ही समझाया जा सकता है, यह दृष्टा के चित्त में, उस समय कहीं दो वस्तुओं के बीच कास्पनिक भेद प्रकट करता है जिस पर वह उपाधिप्रस्त दृष्टिकोण से बल देता है। वैजटनाथ मानते हैं कि चार्वाक और भी तक कर सकते हैं जिसका उपयुक्त उत्तर दिया जा सकता है।^१ तक और प्रति तर्कों की परम्परा देने के बजाय,

^१ चार्वाक के और तक इस प्रकार हैं—

जब कोई कहता है, 'मैं एक मोटा आदमी जानता हूँ' तब यह कहना कठिन होता है कि मोटापन शरीर में है और जानना किसी और में है। यदि कथन 'मेरा शरीर' का अर्थ यह है कि शरीर भिन्न है, तो 'मैं मोटा हूँ' यह कथन शरीर और आत्मा की भिन्नता सिद्ध करता है। जो प्रत्यक्ष अनुभव में है उसे खण्डित नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसे प्रसंग में, भाग को भी ठंडा अनुमित किया जाएगा। प्रत्यक्ष सास्त्र प्रमाण से अधिक बलवान् हैं इसलिए अपने अनुभव पर सदेह करने का कोई कारण नहीं है इसलिए प्रत्यक्ष को सिद्ध करने के लिए अनुमान को लाने का कोई प्रयोजन नहीं है। सास्त्र का तर्क, कि सघात का परिणाम, किसी अन्य पदार्थ को अनुमित करता है जिसके लिए यह सघात है (छाट सोने वाले को अनुमित करती है) निरूपयोगी है, क्योंकि दूसरे स्तर का पदार्थ जिसके लिए पहले स्तर का सघात उपयोगी है उसके लिए अन्य तीसरा पदार्थ भी हो सकता है और उसके लिए फिर कोई और, इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न होता है। इस अनवस्था को रोकने के लिए, सास्त्रकार सोचते हैं कि पुरुष को अन्य पदार्थ की अपेक्षा नहीं है। किंतु पुरुष को अरम पदार्थ मान लेने के बजाए, शरीर पर ही रुक जाना अच्छा है और शरीर को अपना हेतु मान लेना चाहिए। जीवित शरीर में आत्मा होनी चाहिए क्योंकि वह जीवित है यह तक अयुक्त है, क्योंकि शरीर से भिन्न मानी हुई आत्मा का हमें अन्य साधनों से अनुभव नहीं है। कोई यह भी कह सकता है कि जीवित शरीर में अल्पुष्प होना चाहिए क्योंकि वह जीवित है। चार्वाक घात में अपने तक को पूरा करते हैं और कहते हैं कि शरीर एक स्वचालित यंत्र है जो किसी पृथक् तत्व के अधीक्षण की अपेक्षा

प्रति फलदायक माय, शास्त्र प्रमाण को स्वीकारना होगा, जो अपने स्वतः प्रामाण्य में, निश्चित रूप से एवं अयाप्यता द्वारा, शरीर से भिन्न, नित्य आत्मा की सत्ता प्रतिपादन करता है। शास्त्र की प्रामाण्यता, केवल कल्पित तक द्वारा खण्डित नहीं हो सकती।

ऐसा भी एक मत है कि चेतना इन्द्रियों का घम है, और भिन्न इन्द्रियों द्वारा ज्ञान उसी शरीर में एकीकृत होता है, और इसी कारण आँखा से देखा पदार्थ भी, वही है जो स्पर्श द्वारा ग्रहण किया गया है ऐसा अनुभव शक्य है। दूसरा मत यह है कि ज्ञान इन्द्रियों का घम है, इन्द्रिय ज्ञान से संबंधित सुख दुःख की संवेदनाएँ एक व्यक्ति को, पृथक् पदार्थ के रूप में व्यवहार करने के लिए आकर्षित या प्रतिक्षिप्त कर सकती हैं जो दृश्य पदार्थ द्वारा आकर्षित या प्रतिक्षिप्त होता है। वैकटनाय ऐसे सिद्धांत पर आशेष करते हैं कि यह हमारे इस मानसिक अनुभव को नहीं समझा सकते जिसमें हमें लगता है कि हम उसी पदार्थ को स्पर्श करते हैं जिसे हमने देखा है। इससे यह अनुमित होता है कि कोई एक पदार्थ है जो दो इन्द्रियों के ज्ञान से भी प्रतिरिक्त है, क्योंकि चक्षु और स्पर्श इन्द्रियों की मर्यादा अपने निदिष्ट इन्द्रियगुणों को ग्रहण करने तक ही है, और दोनों में से एक भी, भिन्न इन्द्रिय गुणों द्वारा, वस्तु की एकता प्रतिपादन करने में असमर्थ हैं। वैकटनाय आगे कहते हैं, कि यह मत कि भिन्न इन्द्रियों के संस्कार हृदय में झटके होते हैं और हृदय में अनुभवों के ऐसे एकीकरण द्वारा वास्तविक व्यक्ति दीक्षता है यह अयुक्त है, क्योंकि शरीर के अंदर संस्कारों के एकीकरण का ऐसा केन्द्र हमें जानने में नहीं आता है, और यदि, शरीर में ऐसा केन्द्र स्वीकारा जाता है तो पृथक् आत्मा को, जिसमें संस्कार समाविष्ट हैं मानने में कोई हानि नहीं है।^१

चेतना को भी आत्मा नहीं माना जा सकता क्योंकि चेतना अनुभव है और इसलिए वह किसी व्यक्ति में उसके पृथक् और विविक्त रूप में होनी चाहिए। गतिशील चेतनावस्थाओं में ऐसा कुछ भी नहीं है जो चिरस्थायी है, जो अपने में भूत और वतमान अवस्थाओं को एकीकृत कर सके और द्रष्टा या व्यक्ति का विचार उत्पन्न कर सके। इसलिए, यह मानना चाहिए कि स्वचेतन अहं है जिसमें समस्त ज्ञान और अनुभव

बिना, अपने आप कार्य करता है, और वह एक विशिष्ट भौतिक परिणाम है (अनयाधिष्ठित स्वयं वाहक यत्र यायाद् विचित्र भूत परिणति विशेष सम्भवोऽयं देह यत्र)।

—सर्वाय सिद्धि, पृ० १५७।

^१ त्वादिवृत्त संस्कार कोटि मानाभावात् धनैकेषामहयर्थानां च शरीरं यागे च ततश्च वरन् यथोपलम्भमेव स्मिन्नहम् अर्थं सर्वसंस्काराधीनम्।

—सर्वाय सिद्धि, पृ० १६०।

समाविष्ट हैं। ऐसा ग्रह, इस ग्रह में, स्वप्रकाश है कि अपने द्वारा स्वयं प्रकट है, वह केवल ज्ञान का अधिष्ठान ही नहीं है। ऐसा स्वप्रकाश ग्रह गाढ़ निद्रा में भी विद्यमान है और हमारे 'मैं सुखपूर्वक सोया' इस उत्तरकाल के स्मरण से प्रमाणित होता है और वह किसी अनुभव से बाधित नहीं होता। जब कोई किसी को 'तुम' या 'वह' कहकर पुकारता है, तब भी, उत्तरकाल में वह 'मैं' के रूप में स्वप्रकट है। ऐसा ग्रह धारमा को लक्ष्य करता है, जो सच्चा कर्त्ता, सुख दुःख का अनुभविता और ज्ञाता है और सच्चा नैतिक कर्त्ता है, और इसलिए वह, अपनी जैसी दूसरी धारमा से, निदिष्ट कम और उनके फल की ओर से जाते विशिष्ट प्रयत्नों के कारण भिन्न है। व्यक्ति में प्रयास, पूर्व जन्म के कम के फलों से पूर्व निश्चित होते हैं और वे उससे पूर्व जन्म के कर्मों से। जो यह कहते हैं कि प्रयास अप्रयास की ओर ले जाता है, वे अपना ही विरोध करते हैं क्योंकि व्यवहार, कम, प्रयास की सफलता पर बाधित हैं। वे ही प्रयत्न, जो असम्भव की प्राप्ति की ओर या उन पदार्थों की ओर किए जाते हैं जिसमें प्रयास की आवश्यकता नहीं है, वे ही केवल निरूपयोगी हैं, जबकि और सब प्रयत्न फल देते ही हैं।

ग्रह एव ही है, वह भिन्न चित्तों के सबंध से नाना रूप दीखता है, बेंकटनाथ की दृष्टि से कि ऐसा मत अयुक्त है क्योंकि हम जानते हैं कि एक ही व्यक्ति पुनर्जन्म में अनेक देहों के ससंग में जाता है, और भिन्न शरीरों से ऐसा ससंग व्यक्ति में भेद उत्पन्न नहीं कर सकता और यदि ऐसा है, अर्थात् भिन्न देह से सबंध, व्यक्ति में भेद नहीं उत्पन्न करता तो एक ही ग्रह भिन्न चित्तों के सबंध से नाना रूप क्यों हो पायगा इसका कोई कारण नहीं दीखता। पुनः जिस मत में जीव, यद्यपि एक दूसरे से सचमुच भिन्न है किन्तु छुट सत्ता ग्रह के मात्र ग्रह होने के कारण अभिन्न है यह मत भी अयुक्त है क्योंकि यदि ग्रह जीव से इस प्रकार अभिन्न है वह भी सभी दुःख और अपूणताओं का भागी होगा, जो निरयक है।

ग्रहादत्त मानते थे कि ग्रह ही नित्य और अजात है व्यक्तिगत आत्मा उसमें से उत्पन्न हुई है। बेंकटनाथ इसकी आलोचना करते हैं और इस दाद का प्रतिपादन करते हैं कि सभी आत्मा अज और असृष्ट हैं। उन्हें चिर और नित्य मानना चाहिए क्योंकि यदि वे, शरीर में रहते हुए परिषत्तनशील माने जायें तो सहेतुक प्रवृत्ति की निरंतरता नहीं सम्भरई जा सकेगी। यदि शरीर के साथ उनका नाश होता है तो कमवाद और नैतिक उत्तरदायित्व में विश्वास त्यागना पड़ेगा।

आत्मा विमू (सब-यापी) नहीं है, क्योंकि उपनिषद् में ऐसा कहा है वह शरीर से बाहर जाता है। न्यायिक आत्मा ने विभुत्व के बारे में इस प्रकार तक देते हैं— पाप और पुण्य प्रत्येक आत्मा से सम्बन्धित हैं और वे भौतिक जगत् में और दूर स्थानों

में भी ऐसे परिवर्तन उत्पन्न कर सकते हैं जो उस आत्मा को सुख-दुःख दे सकते हैं, पुण्य और पाप तो विनिश्चित आत्मा से सम्बंधित हैं, इसलिए वे दूरस्थ स्थान पर परिवर्तन नहीं कर सकते, जब तक कि आत्मा और उनके (पाप पुण्या के) स्थानों में सह-प्रस्तित्व नहीं है। यह मत रामानुजवादियों पर नहीं लागू होता क्योंकि उनके अनुसार पाप और पुण्य का भ्रम, व्यक्ति के कर्मानुसार उस पर अनुग्रह या कोप है और ईश्वर के अनुग्रह और कोप का व्यापार भ्रमर्याद है।^१

प्रतिपक्षी के दृष्टिकोण से, आत्मा का बिम्ब भी मान लिया जाय, तो भी यह मते बुरे फलों का होना नहीं सम्भवा सकेगा, क्योंकि आत्मा का उन दूरस्थ स्थानों में सह-प्रस्तित्व भी हो, तो भी उसके दृष्ट उसकी समस्त व्यापक आत्मा में काय नहीं करते केवल भ्रमभाग में ही करते हैं और इसलिए जबकि वह, जिस स्थान में कम फल उत्पन्न होता है उससे सह-प्रस्तित्व में नहीं है वह इसे ठीक तरह नहीं सम्भवा सकता।

(त) वैकटनाय के अनुसार मुक्ति का स्वरूप

वैकटनाय कहते हैं कि कुछ लोग ऐसा आक्षेप करते हैं कि यदि जीव भ्रमादि काल से बंधन में था तो कोई कारण नहीं है कि उसे भविष्य में क्यों मुक्त होना चाहिए? इसके उत्तर में सर्वमान्य भाषा है कि किसी न किसी समय, अनुकूल सहकारियों का ऐसा पुण्य प्रायणा और हमारे कम इस प्रकार फलित होये कि वे, विवेक दृष्टि और सभी सुखों से विरक्ति उत्पन्न कर, हमें बंधन से मुक्त कर देंगे, जिससे ईश्वर को भयना अनुग्रह दिखाने का अवसर मिल सके। इस प्रकार यद्यपि भ्रमैक जीव भ्रमादि काल से बंधन में है तो भी उन सबों को, कम से, मुक्ति पाने का योग्य अवसर मिलता है। इस प्रकार ईश्वर, केवल उही पर मुक्ति की कृपा करते हैं जो अपने कम द्वारा उसके योग्य होते हैं और इस विचार दृष्टि से सम्भव हो सकता है कि कोई एक ऐसा समय होना चाहिए जब सभी मुक्त हो जायेंगे और सत्तार चक्र का मत हो जायगा। ऐसे सत्तार क्रम का मत ईश्वर की स्वेच्छा से होगा, और इस प्रकार, ऐसी अवस्था में ईश्वर की स्वतन्त्र और सहज प्रवृत्ति में बाहर से बाधा उत्पन्न हो जायगी, इस प्रकार भय के लिए लेना मात्र भी स्थान नहीं है। मनुष्य, दुःख के अनुभवों से मुक्ति की ओर भ्रमसर होता है जो इस जगत् के सुखों को नहीं सा कर देता है। वह समझता है कि सात्त्विक सुख धर्म्य व अस्थिर है और दुःख से सबद्ध है। ऐसी मुक्ति ईश्वर भक्ति द्वारा ही प्राप्त हो सकती है, यहाँ भक्ति से, राग सहित

^१ यह हि परमार्थ शब्द का निमित्त ईश्वर प्रीति कोप-रूप-बुद्धि सातक।

प्रति ही दुःखे स्वस्ती लुप्यति दुष्टते तु न तुष्यते सौ परम धीरिरी इति।

ध्यान या स्मरण समझा गया है।^१ ऐसी भक्ति से ज्ञान भी उत्पन्न होता है, और ऐसे ज्ञान में भक्ति का भी समावेश है।^२ भक्ति का अर्थ यहाँ ध्रुवानु स्मृति से है, और इसलिए इसका अनवरत अभ्यास होना चाहिए। मुक्ति केवल ज्ञान से ही प्राप्त है, यह शंकर अनुयायियों का मत मिथ्या है। उपनिषद् में ज्ञान को ध्रुवानुस्मृति कहा गया है, और इसका अभ्यास होते रहना चाहिए, तभी यह उपासना कही जा सकती है, जो भक्ति ही है।^३

विहित कम सच्चे ज्ञान के उदय में प्रतिबधक कर्मों के बुरे प्रभावा का निवारण करके, भक्ति के अर्थ में, ज्ञान उत्पन्न करने में सहायक होते हैं। इस प्रकार शास्त्रोक्त कम, भक्ति के साथ साथ नहीं करने चाहिए, और वे दोनों मिलकर मुक्ति का कारण नहीं हैं, किन्तु विहित कम, विरोधी कर्मों के प्रतिबधक प्रभावों का निवारण करने में सहायक हैं ऐसा समझना चाहिए।^४ यज्ञादि शास्त्रोक्त कम का, भक्ति साधना से विरोध नहीं है क्योंकि जिन देवताओं का वेद में उल्लेख है वे ब्रह्म को लक्ष्य करते हैं और ऐसा माना जा सकता है कि ब्रह्म ही ब्रह्मण्यो के एकमात्र देव भगवान् है। भक्त को नित्य और नैमित्तिक कम का त्याग नहीं करना चाहिए, क्योंकि केवल स्वधर्म का अंत हो जाना कोई अर्थ नहीं रखता, कम रहित होने का सच्चा अर्थ निस्वाद्य होकर कम करना है। यह मानना मिथ्या है कि दुनिया को छोड़कर सच्चाई बन जाते हैं वे ही मुक्ति पाते हैं क्योंकि किसी भी वस्तु का अनुष्ठान क्या न हो और किसी आश्रम में क्यों न हो, यदि वह अपने सामान्य वर्णोचित धर्म का पालन करता है और ईश्वर के प्रति ध्रुवानुस्मृति युक्त है तो वह अवश्य मुक्ति पायगा।

यहाँ पर यह बताना उपयुक्त होगा कि इस सम्बन्ध में धर्म तीन प्रकार के माने गए हैं। जो नित्यात आवश्यक हैं, उन्हें नित्य कम कहा है। उन्हें करने से न कोई पुण्य या लाभ होता है किन्तु न करने से दुष्परिणाम होता है। जो विशेष प्रसंगों में करना आवश्यक है उन्हें नैमित्तिक कहा है। यदि इन्हें विशिष्ट परिस्थितियों में न किया जाय तो पाप लगता है किन्तु उनके करने से कोई विशेष पुण्य नहीं मिलता। जो कम किसी सुख कामना से किए जाते हैं जैसेकि स्वयंप्राप्ति पुत्रोत्पत्ति इत्यादि,

^१ भवनीय विषये प्रीतिभक्ति प्रीत्यादयश्च ज्ञानविशेषा इति वदयते स्नेहपूर्व मनुष्यान् भक्तिः ।
—सर्वाथ सिद्धि पृ० १६० ।

^२ भक्ति साध्य प्रापकज्ञानमपि भक्ति लक्षणोपपत्तम् ।
—वही पृ० १६१ ।

^३ एकस्मिन्नेव विषये वेदनोपासन शब्दयो व्यक्तिकरेणोऽप्रक्रमोपसहार दशनाच्च वेदनमेव उपासनतया विशेष्यते सा मुक्ति साधनत्वयोक्ता हि वित्ति भक्ति-रूपत्व पयत विशेषण विनिष्ठा ।
—वही, पृ० १६१ १६२ ।

^४ वही, पृ० १६४ १६५ ।

इह काम्य कम कहते हैं। अब जा पुरुष मुक्ति पाना चाहता है उसे काम्य कम त्यागना चाहिए, शास्त्र निषिद्ध कम न करना चाहिए और नित्य और नैमित्तिक कम करते रहने चाहिए। यद्यपि, नित्य और नैमित्तिक कम किसी प्रकार के फल से अवश्य ही सम्बन्धित है क्योंकि व न करने से हाने वाले पापों का निवारण करते हैं, तो भी ये नियेधारमक फल देते हैं और मुक्ति प्राप्त करने वाला के लिए वर्जित नहीं हैं। क्योंकि ऐसे लोगों के लिए केवल व ही कम वर्जित हैं जो नियत फल देते हैं, इससे यह ग्रथ नहीं है कि उसे ईश्वर का प्रशान करने वाले कम भी नहीं करने चाहिए, क्योंकि सकाम कम वे ही हैं जो अपने सुख की कामना से किए जाते हैं और ये हमेशा दुष्परिणामयुक्त रहते हैं।^१

यह हम पहले ही कह चुके हैं कि नैमित्तिक कम करने चाहिए, किंतु इनमें से कुछ प्रायश्चित्त कम हैं जिनसे हमारे कम के पाप का निवारण होता है। सच्चे भक्त को ये प्रायश्चित्त कम नहीं करने चाहिए, क्योंकि ईश्वर का ध्यान ही हमारे सभी पापों को धो डालने में समय है, और साथ में पुण्या को भी। क्योंकि पुण्यकर्म स्वयं सुख उत्पन्न करते हैं इसलिए पाप कम की तरह, ये भी मुक्ति में बाधक हैं। जो कुछ भी चित्त को, सकुचित्त कामनाओं द्वारा सकुचित्त बनाता है वह पाप युक्त है। इस दृष्टि से विचार करने पर तयाकथित पुण्य कम भी, मुक्ति की इच्छा रखने वाले भक्त के लिए हानिकारक हैं।^२ कम का अर्थ सापेक्षता है, जो कम, सामान्य जना के लिए धर्म्य है वह ही मुक्ति की इच्छा का 'उच्च' आदर्श रखने वाले पुरुष के लिए निषिद्ध है।^३ सच्चे भक्त के लिए जिसने ब्रह्म ज्ञान प्राप्त कर लिया है और जो ईश्वर के ध्यान में लगा हुआ है पाप और पुण्य कम निरूपयोगी हैं क्योंकि पुराने कम ध्यान से भस्म हो जाते हैं और नए कम ज्ञानी से सम्बन्धित नहीं हो पाते।

रामानुज सम्प्रदाय परलोक विद्या के विषय में विचार, जैसाकि बैकटनाथ ने समझाया है, यह है, सच्चे भक्त की आत्मा मूढ़ या नाडी से बाहर निकलती है और क्रमानुसार अधिष्ठाता देवताओं द्वारा जन्म से मृतात्मा को ऊपर से ऊपर ले जाती है। जन्म यह है अग्नि, दिवस, शुक्ल पक्ष सत्राति, वष, वायु सूय, चद्र, विद्युत्, वरुण,

^१ अनर्थाविनाभूतसुख कामनातो निवृत्त कम निष्कामम् ।

—सर्वाथ सिद्धि, पृ० २०२ ।

^२ तदेव धी सकोचक कम ध्वसे धीविकासएव एव ब्रह्मानुभूति ।

—वही, पृ० २२० ।

^३ ए एव धम सोऽप्यमस्तत् प्रति नर भवेत् ।

पात्र कम विशेषेण देश कालावपेक्ष्यच ॥

—वही, पृ० २२१ ।

इन्द्र और प्रजापति ।^१ उपरोक्त क्रमानुसार अधिष्ठाता देवतागण मृतात्मा को एक स्तर से ऊपर उठाने हेतु परमात्मा द्वारा नियुक्त माने गए हैं ।

पूण मुक्तावस्था में बुद्धि का पूण विकास होता है । यद्यपि यह अवस्था भक्ति साधना से प्राप्त है, तो भी इसका नाश नहीं हो सकता क्योंकि यह, पाप और पुण्य जो चित्त को सकुचित कर सकते हैं सभी कारणों से सम्भव व विच्छेद का फल है । इसलिए इस अवस्था से व्युत्ति नहीं है ।

मुक्त पुरुष स्वेच्छा से शरीर धारण कर सकता है । उसका देह बन्धन रूप नहीं है, क्योंकि वे ही बन्धन में गिरते हैं जिनका शरीर कम की उपाधि से युक्त है । मुक्तावस्था ब्रह्म की नित्य प्राप्ति द्वारा पूण भुक्तावस्था है, मुक्त ईश्वर का दास है । यह दास भाव कुछ नहीं उत्पन्न करता, क्योंकि दासता, पाप से सम्बन्धित होने पर ही उत्पन्न हो सकती है । मुक्त पुरुष इस अर्थ में सब शक्तिमान् है कि भगवान् उसकी इच्छाएँ कभी नहीं टालता ।

मुक्त पुरुष, सभी वस्तुओं को भक्ष रूप में, भगवान् में समाविष्ट मानता है, इसलिए ससार के काय उसे दुःखी नहीं करते, यद्यपि उसे यह ज्ञान भी हो कि भूतकाल में ससार की अनेक वस्तुओं ने उसे दुःख दिया था ।

वैकटनाथ जीवन्मुक्ति नहीं मानते क्योंकि मुक्ति की प्रत्येक परिभाषा मुक्ति का कम जनित जीवन इन्द्रिया और देह से परकता बताती है । इसलिए, हम, जब जीवन्मुक्ति के बारे में सुनते हैं तो धन्य यह है कि उसकी अवस्था मुक्त ज्ञात्री है । अद्वैतवादियों का कहना कि ज्ञान के साथ मूल अविद्या नष्ट हो जाती है, तो भी उसकी भाषिक अवस्था मुक्त पुरुष को शरीर के बन्धन में रह सकती है यह मिथ्या है । क्योंकि यदि मूल अविद्या नष्ट हो गई है तो फिर उसकी अवस्थाएँ कैसे रह सकती हैं । इसके अतिरिक्त यदि वे ज्ञान होने के उपरांत रहती हैं, तो यह कल्पना करना असम्भव हो जाता है कि वे किस प्रकार मुक्त पुरुष की मृत्यु के बाद नष्ट हो जायेंगी ।

रामानुज दर्शन में ईश्वर का स्थान

हमने देखा कि रामानुज के मतानुसार ईश्वर की सत्ता शास्त्र प्रमाण द्वारा ही जानी जा सकती है, अनुमान द्वारा नहीं । वैकटनाथ बताते हैं कि साक्ष्य मतानुसार, जगत् की उत्पत्ति पुरुष के सान्निध्य द्वारा प्रकृति के व्यापार से होती है यह मिथ्या है क्योंकि उपनिषद् स्पष्ट कहते हैं कि जिस प्रकार मकड़ी अपना जाल बनाती है उसी प्रकार

^१ सर्वाय सिद्धि, पृ० २२६ २२७ ।

ईश्वर जगत् की रचना करता है। उपनिषद् और ग्रामे कहते हैं कि ईश्वर ने प्रकृति और पुरुष दोनों में प्रवेश किया और सजन के समय रचना कम उत्पन्न किया।^१ ईश्वर के सम्बन्ध में योग दर्शन का यह भी मत कि वही एक मुक्त पुरुष है जो हिरण्यगर्भ के शरीर में प्रवेश करता है या भ्रम दूसरा शुद्ध शरीर धारण करता है, शास्त्र विरुद्ध है। यह सोचना व्यर्थ है कि जगत्-रचना मुक्त पुरुषों के क्रिया-व्यापार से होती है, क्योंकि यह जितना शास्त्र विरुद्ध है उतना ही सामान्य सम्भावना के भी विपरीत है, क्योंकि असंख्य मुक्त पुरुषों में इच्छा की ऐसी एकता नहीं हो सकती जो बिना अवरोधों के जगत् रचना का समझा सके। इस प्रकार शास्त्र प्रमाण के बल पर स्वयं ईश्वर ने प्राणियों के हित के लिए या अपनी लीला के लिए, इस जगत् की रचना की है। लीला के भ्रान्त को नकारात्मक स्थिति धर्मात् भालस्य की कलाति दूर करना, नहीं समझना चाहिए, किन्तु स्वयं को भ्रान्तित करने वाला व्यापार समझना चाहिए।^२ जब कहा जाता है कि भगवान् दृष्ट है इससे यह नहीं समझना चाहिए कि वे निराश हुए हैं क्योंकि वे स्वयं परिपूर्ण हैं और उन्हें कुछ भी पाना या खोना बाकी नहीं है। इसलिए ईश्वर के लोप को जो दृढनीय है, उन्हें दृढ देना, समझना चाहिए।

रामानुज के मतानुसार जीव और जगत् ईश्वर की देह या 'शरीर' है। शेषाय वश के अनन्ताचार्य अपने 'याम सिद्धान्त' में, बैकटनाथ के इस मत का अनुसरण करते हुए उसे और विगढ़ करते हैं और ईश्वर के शरीर के प्रत्यय की सूक्ष्म विवेचना करते हैं, जो हमारे ध्यान देने योग्य है। इसे वे अस्वीकार करते हैं कि शरीर प्रत्यय, जाति को अनुमित करता है क्योंकि यद्यपि शरीर प्रत्यय, शरीर के सभी व्यापारों या क्रियाओं के लिए प्रयुक्त होता है ता भी, यह प्रत्यय कहीं न कहीं विशिष्ट दृष्टान्तों से ही सम्बन्धित होता है इसलिए सामान्य स्वयम् शरीरत्व के प्रत्यय की सत्ता मानने को बाध्य नहीं करता। जो कुछ भी इस विषय में कहा जा सकता है वह यह कि शरीरत्व का सम्बन्ध व्यक्तिगत शरीरों से है।^३ समस्त जाति प्रत्यय, इसीलिए

^१ प्रकृति पुरुष चैव प्रविश्यास्मेच्छया हरि ।

शोभयाभास सम्प्राप्ते सगकाले व्ययाव्ययी ।

—सर्वाथ सिद्धि, पृ० २५२ ।

^२ क्रीडा योगादरित-योग तदभावाद्वा तदभाव स्यात् भव क्रीडा हि प्रीति विषेय प्रभव स्वयं प्रिया व्यापार ।

—वही पृ० २५५ ।

^३ न चेद्दम् शरीरमिदं शरीरमिनित्यनुगत प्रतीतिरेव तत्साधिका अनुगताप्रतीते बाधक विरहे जाति साधकत्वा दिति वाच्यम् सिद्धांते अनुगत प्रतीते सस्यान विषयकत्वेन तदरित जाति साधकत्वासम्भावान् ।

—अनन्ताय शरीरवाद (हस्त०) ।

समाहार रूप से, विनोय प्रकार के यग से सम्बन्धित होते हैं और इस रूप में ये सेना इत्यादि समुदायवाचक नामों के निबट समझे जा सकते हैं।^१ वास्तव्य श्रीनिवास, अपने 'रामानुज सिद्धान्त सग्रह' में जाति प्रत्यय को, अयोध्याश्रय यग के निबट जैसे प्रत्यय पर आधारित मानते हैं। वे कहते हैं कि जब दो आश्रय यग में, दोनों ही गाय कहलाते हैं, तब दो व्यक्तिगत आश्रय यग से भय और कुछ नहीं दीसता। दोनों ही गाय कहलाते हैं इसका कारण दोनों वर्गों के बीच रहा यह सादृश्य है।^२ इस प्रकार समान यग के विनिष्ट सादृश्य से उत्पन्न जाति प्रत्यय के अतिरिक्त भय कोई पदार्थ नहीं है (तावद्विषयवर्गानरूपजातिविषयवत्वाणीकारेण)।

अनन्ताम 'रामानुज भाष्य' में शरीर की परिभाषा इस प्रकार देते हैं जो चेतन्य के हेतु या स्वाय के लिए पूणतया नियमित या अधिभूत विषय जा सके, और जो साध्य के साधन रूप है। (चेतनस्य यद्व्य सवर्त्मना स्वायं निय तु धारयितुं शक्य तच्चेष्टक स्वरूपं च तत्तस्य स्वरूपम्)। 'श्रुत प्रमाणिका के रचयिता, सुदगनाधाय, इस परिभाषा का यह बोधार्थ करते हैं कि जब किसी की चेष्टा, किसी चेतना की इच्छा या कल्पना द्वारा पूणतया नियमित होती है और इस प्रकार नियमित रहती है तब पहला दूसरे का शरीर कहलाता है (इतिप्रयुक्तस्वीयचेष्टासामान्यवत्स्वरूपनियाम्यत्वं शरीरपदप्रवृत्ति-निमित्तम्)।^३ जब यह कहा जाता है कि यह शरीर इस जीव का है तब आधेपत्व का अर्थ

^१ एक जातीयमिति व्यवहारस्य तत्तदुपाधि विनोयेणोपपत्ते रान्धित्य परिपदरण्या-
दिव्यव्यवहारादिवत्, उपाधिद्वयमनेकेषाम् एक स्मृति समारोहः ।

—न्याय सिद्धान्त, पृ० १८० ।

^२ अयं सास्नादिमानयमपि सास्नादिमानिति सास्नादिरेव अनुवत्त व्यवहार विषयो
दृश्यते, अनुवत्त धी व्यवहार विषयस्तदतिरक्तो न वद्विषत् अपि दृश्यते । तस्मादुभय-
सम्प्रतिपन्न सस्यानैर्नैव सुसदृशोपाधिवशादनुवत्त धी व्यवहारोपपत्ता अतिरिक्त कल्पने
मानामावात्, सुदृशत्वमेव गोत्वादीनामनुवत्ति ।

—रामानुज सिद्धान्त सग्रह, हस्त० ।

वास्तव्य श्रीनिवास सुसादृश्य को एक विशेष धम मानते हैं, जो भेद के होते भी सामान्यता के ग्रहण का कारण है। (प्रतियोगि निरूप्य प्रतिव्यक्ति विलक्षण विषय निष्ठ मद्व व्यवहार साधारण कारण धम विशेष सोसादृश्यम् । इस सादृश्य के कारण हम समान पदार्थों को सप्ता दे सकते हैं। जब यह दो पदार्थों में रहती है तब धम सादृश्य कहते हैं। जब वह अद्वय में होती है तब हम स्वरूप सादृश्य कहते हैं।

^३ शरीरवाद (हस्त०) ।

यह होता है कि उस शरीर के साधारण व्यापार उस चेतन के कारण हैं,^१ इसी सादृश्य के आधार पर नौकर अपने स्वामी का शरीर नहीं कहा जा सकता। इस परिभाषा के अन्तर्गत पूव ब्रह्मना यह है कि व्यक्तिगत जीव पशु घोर वृक्षादि की गति, घोर ईश्वर अधिष्ठित जड़ पदार्थों की गति यद्यपि हम उन्हें न देख पाते^२ तो भी उन विशिष्ट जीवों की इच्छा शक्ति से है।

शरीर की मनोजीव विज्ञान सम्बन्धी क्रियाएँ अधिष्ठातृ शक्ति की सूक्ष्म इच्छा द्वारा होती हैं इसका कोई प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है, इस आक्षेप को उठाकर 'रामानुज भाष्य' में शरीर की दूसरी परिभाषा दी गई है। इस परिभाषा के अनुसार जो चेतन की इच्छा द्वारा सम्पूर्ण रूप से नियन्त्रित होकर गिरने से रोका जा सके, वही शरीर है।^३ तो भी इस परिभाषा पर आक्षेप किया जा सकता है क्योंकि यह जीव ईश्वर का देह है इस प्रयोग को नहीं समझा सकती (यस्यात्मा शरीरम्)। जीव म भार परिमाण नहीं है। इसलिए यह सोचना निरर्थक है कि ईश्वर उह पतन से रोकता है और ईश्वर का जीव से यही सम्बन्ध है। इसलिए परिभाषा में यहाँ तक परिवर्तन किया जा सकता है कि विशिष्ट जीव की इच्छा द्वारा, स्पष्ट सम्बन्ध से पूर्य-तया जा नियमन में है वही शरीर है।^४ इस परिवर्तन पर भी आगे और आक्षेप किया जा सकता है कि यह परिभाषा अब भी काल इत्यादि व्यापक पदार्थों का समा-वेश नहीं करती। अब दो सब-व्यापक पदार्थों के बीच संयोग, नित्य और सहज माना गया है। इसलिए, ईश्वर का काल इत्यादि से संयोग, ईश्वरेच्छा से होता है ऐसा नहीं माना जा सकता, और यदि इसे शरीर का व्यवच्छेदक धर्म माना जायगा तो काल इत्यादि ईश्वर का शरीर नहीं कहा जा सकेगा। इसलिए शरीर को दूसरी ही परिभाषा देनी पड़ेगी कि शरीर चेतन के अधीन और आधित एक द्रव्य है। पर-तन्त्रता और अधीनता विशिष्ट उत्कृष्ट गुण के धर्म में समझना चाहिए। इस सबध

^१ एतज्जीवस्येदं शरीरमित्यादौ भाषेयत्वं तस्य च शरीरं पदार्थकदेवेन श्रुतीमात्रमादा तज्जीव निष्ठ-कृति प्रयुक्तं स्वीय चेष्टा सामान्यकमिदम् इति बोधः ।

-वही ।

^२ जीव शरीरे वसादौ ईश्वर शरीरे पवतादौ च सूक्ष्मस्य तत्तत्कृति प्रयुक्त-चेष्टा-विशेषस्य अंगीकारान्न शरीर-व्यवहार विषयत्वानुपपत्तिः ।

-वही ।

^३ यस्य चेतनस्य यद्रूपम् सर्वोत्पन्ना पारयितुं शक्यं तत्तस्य शरीरमिति श्रुति प्रयुक्त-स्वप्रतिपादिक-पतन प्रतिवधक-संयोग-सामान्यं च त्वं शरीर-पदं प्रवृत्ति निमित्तम् ।

-वही ।

^४ पतन प्रतिवधकत्वं परित्यज्य श्रुति प्रयुक्त स्वप्रतिपयोगिक-संयोग-सामान्यस्य शरीर-पदं प्रवृत्ति-निमित्तत्व-स्वीकारेऽपि क्षति विरहात् ।

-शरीरवादः ।

चेतन मे कारण या कायत्व का उत्कृष्ट गुण उत्पन्न होता है। जब ब्रह्म कारण बना जाता है तब वह (कारणत्व) जीव जीव और जड़ की सूक्ष्मावस्था से ब्रह्म के सम्बन्ध मे समझा जा सकता है और उसकी नाना जगत् के रूप में परिणामावस्था, सूक्ष्म जगत् के स्थूल परिणाम के रूप मे तथा जीवा के कम और पुनर्जन्म द्वारा पूणता को ज्ञान के प्रयास के रूप मे समझा जा सकता है। जड़ और जीव के सम्बन्ध से ज्ञात, ब्रह्म स्वयं न कारण और न काय कहा जा सकता है। उसे, जीव और जड़ का काय और कारणावस्था के सम्बन्ध में ही कारण और काय माना जा सकता है। इसलिए ये ईश्वर के शरीर कहलाते हैं क्योंकि ये अपनी ही अवस्थाभा द्वारा ब्रह्म को कारण और काय के रूप मे प्रतिबिम्बित करते हैं।

परिभाषा मे और भी इस प्रकार परिवर्तन की आवश्यकता है, क्योंकि शरीर का अर्थ यमन वह सम्बन्ध है जो किसी काल मे न होता हा ऐसा नहीं है। यह सम्बन्ध पृथक् सिद्ध नहीं है किन्तु वह जीव और शरीर का व्यावतक गुण है अर्थात् जहाँ क दोनो सत्ता रखते हैं वहाँ तक नियामक और नियन्त्रित का सम्बन्ध रहता ही है (यावत्सत्त्वमसम्बन्धनायमो देवापृथक्सम्बन्धाभ्युपगमात्)।^१ इस प्रकार मुक्त जीव के शरीर है और ऐसा माना जाता है कि मृत्यु के बाद जीव से सम्बन्धित शरीर नष्ट होता जाता है, तथाकथित मृत शरीर वह नहीं है जिसके साथ जीव का सम्बन्ध था।^२ किन्तु फिर आक्षेप किया जा सकता है कि जीव का गाढ सम्बन्ध होने से, वह शरीर का काय और प्रयत्नो को निश्चित करता है, इसलिए जीव (आत्मा) शरीर का शरीर माना जा सकता है। इस आक्षेप का निवारण करने के लिए परिभाषा मे फिर परिवर्तन किया जाता है ज्ञान उत्पन्न करने के सम्बन्ध में, कारणत्व या कायत्व को निश्चित करने वाला अपृथक् सम्बन्ध ही केवल शरीर की उपाधि नहीं जा सकती है। होने का तात्पर्य यह है कि शरीर आत्मा से अपृथक् रूप से सम्बन्धित होते हुए, ज्ञान उत्पन्न करता है, और यही शरीर का व्यावतक धर्म मानना चाहिए।^३ शरीर की

शरीरवाद (हस्त०) पृ० ८ ।

मृत शरीरस्य जीव-सम्बन्ध रहिततयापि अवस्थान दानेन यावत्सत्त्वम् असम्बन्धा न हत्वविरहादिति चेत् न पूर्वशरीरतयावस्थितस्य द्रव्यस्य चेतना वियोगान्तरक्षणे एव नाभ्युपगमेन अनुपपत्तिरविरहात्

—वही ।

स्वच्छेदोक्त्य हि तन्निष्ठातिगमाधायकत्वं प्रकृते चतन्निष्ठातिगम कायस्व-कारणत्वा न्यतरक्षणे नानावच्छिन्नानुयोगिताका पृथक् सिद्धि सम्बन्धा वच्छिन्न कायत्व कारणत्वा पक्षरावच्छेदकत्वं शरीरपद प्रवृत्तिनिमित्तम् इत्ययम् ।

वही ।

जीव और जड़ की सूक्ष्मावस्था से मुक्त ब्रह्म कारण है और जड़ और जीव की स्थूलावस्था से मुक्त ब्रह्म काय है। जड़ और जीव की स्थूल सूक्ष्मावस्था इस

यह परिभाषा याय से भिन्न है जिसमें शरीर का चेष्टा, इन्द्रिय और भोग का आश्रय माना है।^१ क्योंकि ऐसी परिभाषा में जबकि शरीर का दूर सीमांत में भी व्यापार हो सकता है, जिससे जीव की मूल इच्छा का निकट आश्रय (आधार) न हो, इसलिए आश्रय (आधार) के विचार का इतना विस्तृत करना पड़ेगा कि जिससे सुदूरवर्ती भ्रमों का उन भ्रमों से सम्बन्ध समाविष्ट हो सके जो जीव से प्रेरित किए गए थे। परोक्ष सम्बन्ध के इस सिद्धांत का विस्तार करते हुए, हाथ में पकड़ी हुई वस्तु की क्रिया को भी इसमें समावेश किया जा सकता है और इस दृष्टि में बाह्य वस्तु भी शरीर कहा जा सकता है जो असम्भव है।^२ न्यायिक इसके बचाव में, समवाय सम्बन्ध को लाते हैं जिसके द्वारा शरीर के भ्रम, दूसरी वस्तुओं की अपेक्षा, भिन्न रूप में प्राप्त में सम्बन्धित हैं। किंतु यह पहले ही कहा जा चुका है कि रामानुज मत में समवाय नहीं माना गया है।

ब्रह्म प्रकृति और जीवरूप शरीर द्वारा, जगत् का उपादान कारण माना जा सकता है। जिस प्रकार व्यक्तिगत जीव, अपने कर्मों द्वारा, सुख दुःख का निमित्त कारण है, ठीक उसी प्रकार, ब्रह्म उपादान का कारण हाते हुए भी निमित्त कारण है, और कम जीव में होने से जीव उपादान कारण है। दूसरी ओर ईश्वर स्वयं शरीर से पृथक्, नित्य अपरिणामी माना जा सकता है। इस प्रकार, इन दो दृष्टि-कोणों से, ईश्वर उपादान एवं निमित्त कारण माना जा सकता है और अपरिणामी कारण भी माना जा सकता है।

भास्कर और उनके अनुयायी मानते हैं कि ब्रह्म में दो भक्त हैं चिदान और अचिदान वह अचिदान द्वारा परिणत होकर अचिद परिणामी की उपाधियां से कम शक्ति में प्रवृत्त होता है। भास्कर ऐसा मानता है कि उपाधियां, ब्रह्म के भ्रम हैं, और प्रलयावस्था में भी वे सूक्ष्म रूप से रहती हैं और उपाधियां, जो ब्रह्म को मर्यादित करती हैं वे केवल मुक्तावस्था में ही ब्रह्म में लय जाती हैं। बेंकटनाथ साधते हैं उपाधि के प्रत्यय द्वारा स्पष्टीकरण अनर्थ उत्पन्न करता है। यदि उपाधि सयोग से जीव को बनाती है तो फिर जबकि वे सब ईश्वर से सम्बन्धित हैं, तो ईश्वर को भी मर्यादित करेगी। यदि उपाधि का घटाकाश और मठाकाश की उपमा से समझा जाय, जहाँ आकाश निरंतर रहता है और घट इत्यादि उपाधियुक्त पदार्थों की हलचल से ही उनमें

प्रकार ब्रह्म की कारण एवं कार्यावस्था निश्चित करती है। सूक्ष्म चिन्विद्धि-निष्ठ ब्रह्मण कारणत्वात्सूक्ष्मविद्विषिष्टस्य च तस्य कायत्वान् ब्रह्म निष्कायत्व कारणत्वा यतरावच्छिन्नत्वस्य प्रपञ्च सामा ये सत्त्वात् ।

—वही ।

^१ चेष्टेन्द्रियार्थाश्रय शरीरम् ।

आकाश मर्यादित दीक्षता है, सब भुक्ति और बचन का प्रश्न ही नहीं उठ सकता । उपाधि के प्रत्यय को आधार और भाष्य की उपमा से भी नहीं समझाया जा सकता, जैसेकि घड़े में पानी, क्योंकि ब्रह्म निरंतर और अविकल होने से, वह निरथक ठहरेगी । उपाधिया जीव का निर्माण नहीं कर सकती क्योंकि वे भीतिव हैं । यादव प्रकाश मानते हैं कि ब्रह्म सर्वात्मक सद्रूप है जिसमें चेतना, जड और ईश्वर रूप तीन शक्तियाँ हैं और वह इन शक्तियों द्वारा अनेक परिणाम करता है जो सागर में फेन, तरंग इत्यादि की तरह, उसमें समाए हुए हैं और एक भी हैं । वैकटनाथ कहते हैं कि जगत् को इन अस्थिर दृष्टिकोणों से समझने के बजाय, शास्त्र का अनुसरण करना उत्तम है कि ब्रह्म शरीर द्वारा इन परिणामों से सम्बन्धित है । ईश्वर, जगत् और चैतन्य शुद्ध सत्ता के भासमान परिणाम हैं, जसाकि कात्यायन कहते हैं, यह मानना भी गलत है ।^१ क्योंकि शास्त्र निश्चित रूप से कहते हैं कि ईश्वर और अपरिणामी ब्रह्म एक ही हैं । यदि परिणाम, ब्रह्म की शक्तियों के परिणाम द्वारा होता है तो ब्रह्म जगत् का उपादान कारण नहीं हो सकता और न ये परिणाम, ब्रह्म की रचना ही कही जा सकती है । यदि ऐसा कहा जाता है कि ब्रह्म अपनी शक्ति से भिन्न और अभिन्न दोनों ही हैं, तो ऐसा मत जैन सिद्धांत की तरह सापेक्ष बहुत्ववाद जैसा होगा । आगे एक और मत है कि ब्रह्म अपने शुद्ध स्वरूप से यह जगत्, जीव और ईश्वर है यद्यपि ये भिन्न हैं और यद्यपि ब्रह्म का शुद्ध स्वरूप उनमें समान एवं योग्य प्रकार से स्पष्ट नहीं प्रकट होता । वैकटनाथ कहते हैं कि ऐसा मत अनुभव एवं शास्त्र विरुद्ध है । पुनः और एक मत है जिसके अनुसार ब्रह्म वित् और भानन्द का सागर है और स्वानुभव भानन्द से वह अनेक रूप में परिणत होता है वह एक छोटे भस्म को जड बनाता है और उसके विकारों में बिदश प्रेरित करता है । इस प्रकार, ब्रह्म अनेक मर्यादित जीवों के रूप में परिणाम पाता है जो सुख दुःख अनुभव करते हैं और यह सारा भ्रम उसके लिए भान ॥ का स्रोत हो जाता है । यह कोई दुर्लभ घटना नहीं है कि कुछ लोग अपने को दुःखी कर भानन्द लेते हैं । भवतार का प्रसंग इस विषय का समर्थन करता है, नहीं तो, वे अपनी स्वेच्छा से सुख दुःख अनुभव करते हैं यह निरथक ठहरेगा । वैकटनाथ कहते हैं कि यह मत पूरणरूप से शोक्षता है । ऐसे कुछ भूत ही हो सकते हैं जो दुःख पूरण कर्मों को भूलकर उन्हे सुख के स्रोत समझें । किंतु यह तो कल्पनातीत है कि ब्रह्म, जो सब शक्तिमान् और सबज्ञ है ऐसा कार्य करे जिससे उसे तनिक भी दुःख और वेदना हो । एक ही व्यक्ति की वेदना पर्याप्त पाप है और जगत् के समस्त जीवों की वेदना अति असह्य होगी । इसलिए ब्रह्म अपनी स्वेच्छा से इन सब दुःखों

^१ ईश्वर व्याकृत प्राणै विराट सिन्धु रिबो मिमि ।

यत् प्रवृत्त्य दिवा भाति तस्मै सद् ब्रह्मणे नमः ।

—सर्वाय सिद्धि मे उद्धत कात्यायन कारिका ।

को हुए बिना क्यों उठाना पसंद करेगा ? अवतार काय को तो रंग भूमि पर नाटक के रूप में ही समझना चाहिए । आगे, यह मत शास्त्र प्रमाणों से बाधित करता है । वैकटनाथ सोचते हैं उनके संप्रदाय का मत इन सब आक्षेपों से मुक्त है क्योंकि जीव और ब्रह्म न तो केवल अभिन्न ही है और न अभेद में भेद है कि तु वह द्रव्य गुण का सम्बन्ध है । शीघ्र तत्त्व के दाप द्रव्य को प्रभावित नहीं करते और न उनका सबध द्रव्य रूपी ब्रह्म को दूषित कर सकता है, क्योंकि सम्बन्ध कर्माश्रित है ।^१

यम पक्ष में वैकटनाथ, पञ्चरात्र ग्रंथों में विस्तार से कह गए सभी प्रमुख धार्मिक मतों को मानते हैं । ईश्वर सत्त्व, सब शक्तिमान् और पूण है । वह प्राप्तकाम है इसका धर्म यह है कि उसमें कोई इच्छाएँ नहीं हैं । अथ यह है कि उसकी इच्छाएँ निराशा उत्पन्न नहीं करती और उसके नियन्त्रण में है । हम जिन्हें पाप और पुण्य कहते हैं वे भी उसकी कृपा और रोप से होते हैं । उसका रोप दुःख या वेदना नहीं लाता । रोप का केवल अर्थ यह है कि ईश्वर की धर्मशक्ति हमें दण्ड देने की है या वह हम पर कृपा न करने की है ।^२

शास्त्रोक्त विधि उसकी आज्ञाएँ हैं । कम और उनके फल के बीच घट्ट का अप्रुव जैसा कोई साधन नहीं है, जो कम समाप्त होने पर बना रहता है और कम के फल देता है । ईश्वर ही एक निरंतर सत्ता है वह हमारे कर्मों से खुश है या रुष्ट है और वह अपनी इच्छानुसार कम फल देता है ।^३ शास्त्र केवल इतना ही बताते हैं कि कौन से काम उसे रक्षते हैं और कौन से उसकी आज्ञा के विरुद्ध हैं । यज्ञ का उद्देश्य ईश्वर की पूजा है और इन यज्ञों में जिन देवताओं की पूजा होती है वह ईश्वर स्वयं के भिन्न नाम हैं । इस प्रकार इस मत में, सारे धर्म और नीति को, ईश्वर की आज्ञा और उसकी पूजा का रूप दिया गया है । ईश्वर ही की कृपा से जब किसी की बुद्धि विशद हो जाती है तो उसे मुक्ति मिलती है, और ईश्वर के अनन्त स्वरूप के निरन्तर अनुभव से वह भानन्द के सागर में डूबा रहता है जिसकी तुलना में सासारिक सुख

^१ अस्मभ्यं तु विनोपलङ्गता दोषा न विनोप्य स्पृशति ऐक्य भेदाभेदागीकारात्, अयमवश्य-ससगज दोषाणामसम्भवाच्च ।

—तत्त्वमुक्तावलाप, पृ० ३०२ ।

^२ प्राप्तकामं वाञ्छन्तावदीगितुरेष्ट-याभावमिच्छा राहित्यं वा न द्यूते-इष्टं सर्वमस्य प्राप्त एव भवतीति तात्पर्यं ग्राह्यम् । सर्वं कार्यं विषयं प्रतिहतान-याप्रीने चावान् ईश्वरः, जीवस्तु न तथा ।

—वही पृ० ३८६ ।

^३ तत्तत्कर्माचरण-परिणतेश्वर बुद्धि विशेष एव घट्टम् ।

—वही पृ० ६६५ ।

दु खरूप हैं ।^१ मनुष्य अपने प्रयासा से पुण्यशील या अधर्मी नहीं बन सकता किन्तु ईश्वर अपनी खुशी और रोष से मनुष्य का धर्म और अधर्म बनाता है, और तदनुसार प्रतिकूल या दण्ड देता है और पाप और पुण्य जसाकि कहा गया है मनुष्य के आत्मीय गुण नहीं है किन्तु ईश्वर के ही भाव प्रदर्शित करते हैं कि वह खुश है या दण्ड । जिन्हें वह ऊपर उठाना चाहता है उनसे उच्च कम कराता है और जिन्हें नीचे गिराना चाहता है उनसे पाप कम कराता है । अतिसम चुनाव और नियम उसी के हाथ में है, मनुष्य उसके हाथों में साधन मात्र है । मनुष्य के कम स्वयं कम नहीं दे सकते, किन्तु अन्धे और बुरे फल ईश्वर की खुशी और रोष के अनुसार होते हैं ।^२

शंकर मत का द्वन्द्वात्मक तर्कानुसार खण्डन

जिन पाठकों ने अभी तक इन पुस्तक का अनुसरण किया है उन्हें पता चला होगा कि श्री वैष्णव संप्रदाय के विरुद्ध मुख्य विरोधी शंकर और उनके अनुयायी थे । दक्षिण भारत में श्री वैष्णव, शैव और जैन मत के और भी विरोधी थे । श्री वैष्णव, शैव और जैन मत में परस्पर एक दूसरे का उत्पीड़न एक साधारण ऐतिहासिक घटना है । किसी स्थानीय शासक या आचार्य के अभाव से एक धर्म से दूसरे धर्म में परिवर्तन करना भी होता रहता था । नारायण विष्णु या ब्रह्म की, शिव से श्रेष्ठता तथा शिव की नारायण इत्यादि से श्रेष्ठता सिद्ध करने वाले अनेक ग्रन्थ रचे गए । माधव और उनके अनुयायी भी श्री वैष्णव संप्रदाय के विरोधी थे, किन्तु कुछ लोग माधव के दशन को श्री वैष्णव संप्रदाय के लगभग निकट मानते थे, किन्तु लोग माधव के मत का बलपूर्वक खण्डन करते थे और महाचार्य का 'पाराशय विजय' और परकाल मति का विजयी ■ पराजय' नामक ग्रन्थ माधव के विरुद्ध इस विवाद के दृष्टांत के रूप में दिए जा सकते हैं । श्री वैष्णव ने मास्कर और यादव प्रकाश के मतों का खण्डन किया । उदाहरण के तौर पर, रामानुज का वेदाश सग्रह या बेंकटनाथ का 'वादित्रय खण्डन के नाम दिए जा सकते हैं । किन्तु श्री वैष्णव संप्रदाय के मुख्य विरोधी शंकर और उनके अनुयायी रहे । 'शत रूपणी एक प्रकार वितडावादी ग्रन्थ है, जिसमें बेंकटनाथ शंकर मत का खण्डन करने का भरसक प्रयत्न करते हैं । यह ग्रन्थ सौ विवाद प्रश्न विषयों पर आधारित है जो अपने नाम से ग्रन्थ का अभिप्राय स्पष्ट करता है । किन्तु मूल ग्रन्थ जो श्री सुदर्शन प्रेस काजीवरम् से छपा है उसमें केवल

^१ तत्त्व मुक्ता कलाप पृ० ६६३ ४ ।

^२ स एवम भूति गमयति स एन प्रीत प्रीणाति एव एव साधु कम कारयति त क्षिपामि अजस्र अनुमानित्यादिभि प्रमाणैस्त ईश्वर प्रीति कोपाम्भ्या रव धर्माधर्म-फल प्राप्तिरव गम्यते ।

६६ विवादप्रस्त विषय हैं यह इस लेखक को हस्तलिखित ग्रन्थ से पता चलता है । छपी हुई प्रति में, बाधूल थी निवास के शिष्य, महाचार्य या रामानुज दास की टीका है । किन्तु ग्रन्थ ६६ विवाद विषय पर पूरा होता है और दूसरी दा टीकाएँ भी खो गई लगती हैं । छपी पुस्तक में दा और विवाद के विषय हैं ६५ और ६६ जिनकी टीका उपलब्ध नहीं है और ग्रन्थ के सम्पादक पी० बी० अनन्ताचार्य कहते हैं कि ग्रन्थ ६६वें विवाद पर पूरा हुआ है (समाप्ता च गतदूषणी) । यदि सम्पादक का कथन प्राभाषिक माना जाय तो यह मानना पड़ना है कि शत दूषणी' में प्रयुक्त शत शब्द बहुवाचक प्राग्य रखता है सी तर्ही । यह अनुमान करना कठिन है कि नेप ३४ खण्डन वैकटनाथ ने लिखे थे और अब खो गए हैं या उन्होंने केवल ६६ विवाद विषय लिखे, जो अब उपलब्ध हैं । इसमें से बहुतों में कोई नया विचार नहीं मिलता और बहुत से विषय केवल सैद्धांतिक एक साम्प्रदायिक हित की दृष्टि से लिखे गए हैं उनमें से दार्शनिक एवं धार्मिक पक्ष कुछ भी नहीं है इसलिए, उन्हें यहाँ त्याग लिया गया है केवल ६१ विवाद विषय ही दिए हैं । ६२वें विषय में, शंकर वेदांत द्वारा, गूढ़ों को ब्रह्मज्ञान से वर्जित करने का अयुक्त बताया है । ६३ में, अधिकार विवेक की चर्चा की है, ६४ में शंकर मत के स यासियों के पहचाने और संप्रदाय चिह्न को अयुक्त बताया है । ६५ में विशेष श्रम के सयासियों से सम्बन्ध रखने का निषेध किया है । ६६ में यह बताया है शंकर मत की ब्रह्मसूत्र से एकवाक्यता नहीं हो सकती ।

पहला आक्षेप

निगुण ब्रह्म, इस बात का सतोपजनक स्पष्टीकरण नहीं कर सकता कि ब्रह्म शब्द किस प्रकार, उचित रूप से निगुण पदार्थ को निर्दिष्ट कर सकता है । क्योंकि यदि वह निगुण है तो वह ब्रह्म शब्द द्वारा प्रधान अर्थ में या लक्षणों द्वारा निर्दिष्ट नहीं किया जा सकेगा । यदि वह प्रधान अर्थ में निर्दिष्ट नहीं कर सकता, तो दूसरे अर्थ में भी असम्भव है मुख्य अर्थ का जब कुछ अर्थ असम्भव होता है तभी लक्षणा उपयुक्त होती है । यह शास्त्र प्रमाण से भी जानते हैं कि ब्रह्म शब्द, प्रधान अर्थ में, अनन्त श्रेष्ठ गुणयुक्त महान् सत्ता के लिए प्रयुक्त किया गया है । बहुत से मूल पाठों में निगुण अर्थ का उल्लेख है इस आक्षेप के रूप में नहीं रखा जा सकता, क्योंकि इन्हें दूसरे अर्थ में भी समझाया जा सकता है और यदि कोई शका उत्पन्न भी होती है तो प्रतिवादी इस तथ्य का दुरुपयोग नहीं कर सकता है कि ब्रह्म निगुण है । यह कहना भी कठिन है कि ब्रह्म शब्द केवल लक्षणा द्वारा ही शुद्ध ब्रह्म को ही लक्ष्य करता है, क्योंकि शास्त्र कहते हैं कि ब्रह्म शब्द के अर्थ का अनुभव साक्षात् अपरोक्ष होता है । इसलिए ब्रह्म के विषय में प्रतिवादी के मत से ब्रह्म शब्द निरर्थक हो जायगा ।

दूसरा आक्षेप

शंकर मतवादियों के अनुसार ब्रह्म के निगुण अर्थ में ब्रह्म के विषय में कोई

जिज्ञासा नहीं की जा सकती । शंकर कहते हैं कि ब्रह्म, सामान्य रूप से हमारी आत्मा के रूप में जाना जाता है, ब्रह्म की जिज्ञासा उसके विशेष स्वरूप के लिए होती है, अर्थात् वह चेतनायुक्त शरीर है, महेश्वर है या शुद्धात्मा है या भय कोई वस्तु है जिसके बारे में मतभेद है । वैकटनाथ प्राग्रहपूर्वक यह कहते हैं कि यदि ब्रह्म की स्ववेद्यता अनादि है तो वह हमारी जिज्ञासा पर आश्रित है और वह काम होगा और इस अर्थ में ब्रह्म साक्षात्कार एक काम होगा, जो निश्चित रूप से शंकर के भाष्य से विरुद्ध है । इस प्रकार ब्रह्म के सामान्य एवं विशिष्ट स्वरूप के विषय में जिज्ञासा, अपने सच्चे स्वरूप के लिए नहीं हो सकती । यदि इसलिए शंकर मतवादी यो कहें कि यह जिज्ञासा ब्रह्म के सत्य स्वरूप के विषय में नहीं है, किन्तु उपहित ब्रह्म के विषय में है, तो फिर इस जिज्ञासा से प्राप्त ज्ञान भी भ्रमरूप होगा और ऐसे मिथ्या ज्ञान से कोई लाभ न होगा । पुनः जब ब्रह्म अविकल और स्वयं वेद्य है, तो उसे सामान्य या विशिष्ट रूप में जानने में कोई सार नहीं है, क्योंकि इसमें ऐसा भेद माना नहीं जा सकता । वह या तो पूर्ण रूप से जाना जायगा या सर्वथा नहीं जाना जायगा, इसमें अशक्यता का भेद नहीं किया जा सकता जिससे ज्ञान की भिन्न वस्तुओं (स्तर) को प्रवृत्त मिले । जिज्ञासा से तात्पर्य ही यह है कि वस्तु सामान्य रूप से जानी गई है किन्तु उसे और विस्तृत रूप में जानना है, क्योंकि शंकर का निगुण अवलोकन ब्रह्म ऐसी जिज्ञासा का विषय नहीं हो सकता, इसलिए ऐसे ब्रह्म की खोज भी नहीं हो सकती । जिज्ञासा संपूर्ण विषय के बारे में ही हो सकती है, जिसका सामान्य या विशिष्ट ज्ञान शक्य है । शंकर मतवादी या यह दृष्टि से यह प्राग्रह नहीं कर सकते कि उनके मत में सामान्य और विनाश गुणों का भेद शक्य है क्योंकि यह समझन किया जा सकता है कि यद्यपि ब्रह्म सामान्य रूप से जाना जा सकता है, तो भी उसे माया प्रपञ्च से भिन्न स्वरूप से जानने को अवकाश रहता है, जबकि ब्रह्म में कोई विशिष्ट स्वरूप नहीं है, इसलिए, उसे सामान्य रूप से नहीं जाना जा सकता (निर्विण्य सामान्य निषेध) । यदि यह प्राग्रह किया जाता है कि जगत् के मिथ्यात्व का ज्ञान ही ब्रह्म का ज्ञान है तो फिर वेदांत और नागाजुन के सूत्रवाद में कोई अंतर न रहेगा ।

तीसरा आक्षेप

इस आक्षेप में वैकटनाथ, शंकर के इस मत के विरुद्ध हैं कि ज्ञान कर्मातीत है, वह ज्ञान कम-समुच्चयवाद में सिद्धांत के पक्ष में बहुधा दोहराए गए तर्क देते हैं ।

चौथा आक्षेप

वैकटनाथ कहते हैं कि सारे भ्रम और मूल, जगत् प्रपञ्च मिथ्या है, इस ज्ञान से दूर नहीं हो सकते । शास्त्रोक्त कम, परम ज्ञान प्राप्त होने पर भी, अनिवाद्य रूप से आवश्यक हैं । यह पीलिय से पीछित रोगी के दृष्टांत से स्पष्ट हो जाता है । पीलापन भ्रम है इस ज्ञान मात्र से पीला देखना नष्ट नहीं होता, औषधि सेवन से ही वह नष्ट

होगा। धरम मुक्ति, महान् देव-ईश्वर की आराधना और भक्ति से प्राप्त हो सकती है, केवल दार्शनिक ज्ञान के प्राकट्य से नहीं मिल सकती। यह भी असम्भव है कि भद्वैत ग्रन्थ के श्रवणमात्र से मुक्ति मिल सकती है यदि ऐसा होता तो शकर स्वयं मुक्त हो गए होते। यदि वे मुक्त थे तो वे ब्रह्म से एकरस हो गए होते और वे अपने शिष्यों को अपने मत का उपदेष्टा कर नहीं सकते थे। भद्वैत ग्रन्थ का अर्थ ग्रहण साक्षात्कार है, यह मत भी अमान्य है, क्योंकि हमारा साधारण अनुभव बताता है कि शास्त्र ज्ञान, शब्द ज्ञान है और इसलिए वह साक्षात् और अभ्यवहित नहीं कहा जा सकता।

पाँचवा आक्षेप

शकराचार्य का उपरोक्त आक्षेप पर यह उत्तर है कि यद्यपि समस्त पदार्थों का आत्मा से साक्षात्कार का धरम ज्ञान प्राप्त हो जाने पर भी जब तक वह शरीर नष्ट नहीं होता तब तक जगत् प्रपञ्च का भ्रम कायम रहता है। बेंकटनाथ पूछते हैं कि यदि सत्य ज्ञान से भविद्या नष्ट हो जाती है तो फिर जगत् किस प्रकार बतता रहता है? यदि ऐसा कहा जाय कि भविद्या के नष्ट हो जाने पर भी वासनाएँ रह सकती हैं तो उसका उत्तर दिया जा सकता है कि यदि वासनाएँ अस्तित्व रख सकती हैं तो भद्वैतवाद का स्वतः खण्डन हो जाता है। यदि वासना ब्रह्म का अंग है तो वह उनके सम्बन्ध से दूषित हो जायगा। यदि वासना भविद्याजनित है तो उसे भविद्या के साथ नष्ट हो जाना चाहिए। भविद्या नष्ट होने के बाद भी यदि वासना पुनः रहती है तो उसे किस प्रकार नष्ट किया जायगा? यदि वह अपने आप नष्ट हो जाती है तो फिर भविद्या भी अपने आप नष्ट हो सकती है। इस प्रकार, भविद्या के नाश और ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति के बाद, वासना तथा तज्जनित जगत् प्रपञ्च के रहने का कोई कारण नहीं है।

सातवा आक्षेप

शकर और उनके अनुयायी कहते हैं कि वेदांत उपदेष्टा के श्रवण का योग्य अधिकारी के चित्त में भद्वैत ग्रन्थ के कथन मात्र से साक्षात् और भविर ही परमज्ञान उत्पन्न हो जाता है। भद्वैत ग्रन्थ के श्रवण में, आत्मा ही ब्रह्म है, यह ज्ञान साक्षात् और भविर उत्पन्न होता है यह मानना ही पड़ेगा क्योंकि दूसरा और कोई रास्ता ही नहीं है जिससे इसे समझाया जा सके। इस पर बेंकटनाथ कहते हैं कि यदि शब्द श्रवण की साधनता मात्र से ही साक्षात् ज्ञान होता है इसे भद्वैत ग्रन्थ के आशय को अनुभव करने का एक विशिष्ट दृष्टान्त माना जाता है, क्योंकि ब्रह्म ज्ञान प्राप्त करने का और कोई मार्ग नहीं है तो अनुमान और अर्थ शब्दों का ज्ञान भी साक्षात् अनुभव प्राप्त कर सकता है क्योंकि उह भी, उसी प्रकार शुद्ध ज्ञान को प्रकट करने का कारण माना जा सकता है। इसके प्रतिरिक्त, यदि शब्द ज्ञान के कारण विद्यमान है तो उसके द्वारा जनित ज्ञान को किस प्रकार रोक जा सकता है, कारणों के समाहार से साक्षात् अनुभव किस प्रकार उत्पन्न किया जा

सकता है, जब वे उसे कभी उत्पन्न नहीं कर सकते। किसी विशेष समय में प्राप्त हुआ ज्ञान जो एक व्यक्तिगत चैतन्य का प्रकटीकरण है उसे सभी पुरुषों और सभी काल के ज्ञान से अभिन्न है, ऐसा नहीं माना जा सकता और इसलिए ऐसे ज्ञान को अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न करने वाला भी नहीं माना जा सकता। यदि ऐसा माना जाता है कि जो कुछ, चैतन्य का, विशिष्ट प्रकार से ज्ञान कराता है उससे अतिरिक्त, शुद्ध चैतन्य का अनुभव कराने वाला अर्थ कोई कारण नहीं है तो यह सभी प्रमाणों के विषय में भी उपयुक्त होगा, इसलिए अद्वैत ग्रन्थों के विषय को ऐसा एकीकृत अधिधार नहीं दिया जा सकता जो अनुमान और शब्द के विषय नहीं माने जाय, यह असम्भव है। 'तुम दसवें हो' इस वाक्य के दृष्टान्त में, यदि जिस व्यक्ति को यह निर्देश किया गया वह जान जाय कि वह दसवा है तो ऐसे वाक्य के अर्थ की समझ केवल उसे पहले जो अनुभव हुआ उसी की पुनरावृत्ति होगी, यदि वह यह नहीं समझा कि वह दसवा है तो उसे इस वाक्य द्वारा कहा गया सत्य जिसका सन्नापन शाकिन् अभि यक्ति से किया गया है, साक्षात् अपरोक्ष नहीं कहा जा सकता। यहाँ इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि ज्ञान का विषय वही रह सकता है, तो भी जिसके द्वारा ज्ञान दिया गया है, उसके कारण भिन्न हो सकते हैं। इस प्रकार, वही विषय कुछ अर्थ में प्रत्यक्ष रूप में और कुछ अर्थ में अप्रत्यक्ष रूप से जाना जा सकता है। पुनः ब्रह्म का साक्षात् अनुभव होता है इसे माना जा सकता है कि तु इसका तत्त्वमसि आदेश से प्रथम बार ग्रहण होना शब्द ज्ञान है और दूसरे क्षण में साक्षात् और अपरोक्ष अनुभव होता है। यदि प्रथम ज्ञान साक्षात् और अपरोक्ष न माना जाय, तो फिर दूसरा क्या माना जाय? पुनः शंकर का यह कहना कि जगत् प्रपञ्च के मिथ्या ज्ञान का विनाश किसी अर्थ प्रकार से नहीं सम्भवाया जा सकता, इसलिए अद्वैत ग्रन्थों द्वारा प्राप्ति या ज्ञान अपरोक्ष मानना चाहिए क्योंकि मिथ्यात्व का सत्ता के साक्षात् और अपरोक्ष अनुभव से निरास होता है। किन्तु जगत् मिथ्या नहीं है यदि इसे मिथ्या इसलिए माना जाता है कि वह जाना जा सकता है फिर तो ब्रह्म भी नैय है अतः मिथ्या हो जाएगा। यदि पुनः जगत् प्रपञ्च मिथ्या माना जाता है तो उसे सच्चे ज्ञान से नष्ट होने के लिए कहने में कोई अर्थ नहीं है क्योंकि जो कभी सत् न था उसे नष्ट भी नहीं किया जा सकता। यदि यह कहा जाता है कि जगत् प्रपञ्च नष्ट नहीं होता किन्तु उसके ज्ञान का अन्त होता है तो यह बताया जा सकता है कि मिथ्या ज्ञान का, मानसिक स्थिति के परिवर्तन से भी अन्त हो सकता है जैसेकि गाढ़ निद्रा में मिथ्या रजत का भ्रम चला जाता है या उसे अनुमान इत्यादि ज्ञान द्वारा हटाया जा सकता है। यह अनुमान आवश्यक नहीं है कि भ्रमयुक्त ज्ञान साक्षात् और अपरोक्ष ज्ञान द्वारा ही हटाया जाना चाहिए। पुनः यदि ऐसा माना जाता है कि जगत् प्रपञ्च के अन्त होने का अर्थ उसके कारण नष्ट होना है, तो उसका उत्तर यह है जबतक कि कारण स्वयं का किसी अर्थ साधन द्वारा नाश नहीं करता, सत्ता का साक्षात् अनुभव असम्भव है।

जहाँ तक आँखों की पुनर्ली पर अगुली का दबाव है वही तक चंद्रमा दो दीखेंगे । इस-
लिए जगत् प्रपञ्च का मिथ्यापन साक्षात् अपरोक्ष ज्ञान से ही नष्ट होने की बात सोचना
निरर्थक है । यदि जगत् प्रपञ्च का मिथ्यापन का निरसन यही अर्थ रखता है कि उसे
बोध करने वाले ज्ञान का उदय हुआ है तो यह परोक्ष ज्ञान द्वारा भी किया जा सकता
है जैसा कि द्विचन्द्र दर्शन का मिथ्या ज्ञान दूसरे पुरुष की साक्षी से 'चन्द्र एक ही है'
इससे निरास किया जा सकता है किन्तु जगत् मिथ्या नहीं है ऐसा ही नहीं है और
इसलिए नष्ट नहीं हो सकता, किन्तु शब्द प्रमाण साक्षात् अनुभव दे सकता है यह नहीं
माना जा सकता, यदि ऐसा वह कर भी सके, तो अर्थ सहकारी उपाधियों का हाना
आवश्यक होगा, जैसे कि, चाक्षुष प्रत्यक्ष भे, अवधान, सतकता और अर्थ भौतिक
परिस्थितियाँ सहकारी उपाधियाँ मानी जाती हैं । इस प्रकार सांख्यिक ज्ञान ही केवल
साक्षात् और अपरोक्ष अनुभव नहीं प्राप्त कर सकता । यह भी सोचना उचित नहीं
है कि प्रत्यक्ष ज्ञान, अप्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा बाधित नहीं हो सकता, क्योंकि यह प्रसिद्ध ही
है कि दीये की शिखा की निरंतरता के विचार का निषेध इस समझ से होता है कि
शिखा निरंतर नहीं हो सकती और ऐसा जो दीखता है वह वास्तव में अमबद्ध, भिन्न
शिखामा की परम्परा है । इस प्रकार अद्वैत अर्थ के आशय का अनुभव, यदि साक्षात्
अनुभव का कारण भी समझा जाय, तो भी यह विश्वास नहीं किया जा सकता कि वह
अर्थ ज्ञान द्वारा बाधित नहीं है ।

दसवा आक्षेप

शुद्ध निर्विशेष चैतन्य की सत्ता का स्मरण करते हुए प्रकटमात्र प्राप्त करते हैं
कि यदि ऐसी वस्तु विद्यमान थी तो वह अपनी सत्ता अपने आप प्रकट नहीं कर सकती
थी, क्योंकि यदि वह प्रकट करती है तो वह अविवरणी नहीं कही जा सकती, यदि वह
सभी विनोदों का मिथ्यात्व स्थापित करती है तो ये विषय उसके भग होंगे । यदि
उसकी सत्ता अर्थ प्रमाणों द्वारा प्रमाणित की जाती है तो वह स्वप्रकाश नहीं थी,
तब पुनः, यह पूछा जा सकता है कि यह शुद्ध चैतन्य किसे प्रकट करता है ? साकर
मतवादीयों का उत्तर है कि वह किसी व्यक्ति के सामने स्वयं नहीं प्रकट करती, अनुभव
उसकी सत्ता का ही होता है । किन्तु यह उत्तर सामान्यतः अभिव्यक्ति शब्द से जो
समझ में आता है, उसकी अपेक्षा कहीं दूर है, क्योंकि अभिव्यक्ति हाना किसी व्यक्ति के
लिए ही होना चाहिए । विनोद चैतन्य के विराट् में जो यह मुख्य आक्षेप है कि ऐसे
चैतन्य का अनुभव नहीं हो सकता इसलिए उसकी श्रेष्ठता एवं पूर्व अस्तित्व या विषयों
को प्रकट करने का सामर्थ्य, जो उस पर बोध जाता है वह भी भाग्य नहीं हो सकता ।
गाढ़ निद्रा में आनन्द के अनुभव का दृष्टान्त निरर्थक है, क्योंकि इस अवस्था में शुद्ध
निर्विषय चैतन्य का अनुभव आनन्द के रूप में होता है तो किसी को आनन्द का स्वानु-
भव नहीं होगा, क्योंकि वह निर्विषय नहीं ब्रह्मावस्था । निद्रा से उठने के उत्तर काल

का अनुभव, द्रष्टा को यह नहीं बता सकता कि वह सन्धे समय तक निर्विषय चतय का अनुभव करता रहा था, क्योंकि उसकी प्रत्यभिज्ञा नहीं है और प्रत्यभिज्ञा के तथ्य का तथाकथित निर्विषयता से समीकरण नहीं किया जा सकेगा।

ग्यारहवां आक्षेप

निर्विकल्प ज्ञान की सत्ता का खण्डन करते हुए वैकटनाथ कहते हैं कि तथाकथित निर्विकल्प ज्ञान सविशेष पदार्थ को लक्ष्य करता है (निर्विकल्पक मपि सविशेष विषय-कमेव)। इन्द्रिय सन्निकष के पहले ही क्षण में इन्द्रिया द्वारा, पदार्थ ही सारा, अपने विभिन्न गुणों सहित, ग्रहण होता है और यही उत्तरकाल में बुद्धि प्रत्यय के रूप में विभाजित किया जाता है। निर्विकल्प अवस्था का मुख्य रूप यह है कि ज्ञान की उस अवस्था में, पदार्थ के किसी पार्श्व या गुण पर बल नहीं दिया जाता। यदि ज्ञान के विषय सधमुच निर्विकल्प गुण नहीं जाने गए होते तो ज्ञान की उत्तर अवस्था में वे कभी भी नहीं जाने जा सकेंगे और निर्विकल्प निर्विकल्प कोटि तक विकास नहीं कर सकेगा। लक्षण पहली अवस्था में ग्रहीत होते हैं किन्तु ये लक्षण उत्तर काल में ऐसे समान लक्षणों की स्मृति होने के कारण निर्विकल्प रूप धारण करते हैं। इस प्रकार शुद्ध निर्विकल्प पदार्थ, प्रत्यक्ष का विषय कभी भी नहीं हो सकता है।

बारहवां आक्षेप

शंकर मतवादियों का विवाद यह है कि प्रत्यक्ष साक्षात् शुद्ध सत्ता से सम्बन्धित है और पश्चात् वह अज्ञान से नाना रूप से सम्बन्धित हो जाता है, और इसी सम्बन्ध के द्वारा ही वे प्रत्यक्ष अनुभूत होते हैं ऐसा भासता है। वैकटनाथ कहते हैं कि सत्ता और उसके गुण दोनों ही एक साथ इन्द्रिय प्रत्यक्ष होते हैं क्योंकि वे हमारे ज्ञान को निश्चित करने वाले पदार्थ के भग हैं। सामान्य भी हमारे साक्षात् ज्ञान के विषय हो सकते हैं जब ये सामान्य उत्तरकाल में आपस में एक दूसरे से विवक्षित किए जाते हैं सभी भिन्न क्रिया वाले पृथक् मानसिक व्यापारों की आवश्यकता रहती है। पुनः, यदि प्रत्यक्ष निर्विकल्प सत्ता को ही लक्ष्य करता है, तो फिर विभिन्न पदार्थ और उनके आपस के भेद के अनुभव को कैसे समझाया जा सकेगा ?

तेरहवां आक्षेप

भेद को पदार्थ या घट के रूप में ग्रहण करना मिथ्या है शंकर मतवादियों के इस मत को खण्डन करते हुए वैकटनाथ कहते हैं कि भेद का अनुभव सामान्य है, इसलिए उसे अस्वीकार नहीं किया जा सकता। अति विवादप्रस्त, भेद का अभाव भी भेद से भिन्न है यह भेद के अस्तित्व को सिद्ध करता है। भेद को खण्डन करने का कोई भी प्रयत्न अभेद का भी खण्डन किए बिना नहीं रहेगा क्योंकि ये दोनों

सापक्ष है और यदि भेद न हो, तो भेद या तादात्म्य भी नहीं है। वैकटनाथ आग्रहपूर्वक कहते हैं कि वस्तु अपने स्वयं से अभिन्न है, और अ य से भिन्न है, और इस प्रकार भेद और अभेद दोनों का मानना पड़ता है।

चौदहवा आक्षेप

गुरु के अनुयायी कहते हैं कि जगत् प्रपञ्च नेत्र हाने से रजत सख शुक्ति का की तरह मिथ्या है। कि तु जगत् मिथ्या है, इस प्रतिज्ञा का क्या अर्थ है? वह शश-विषाण की तरह सुख नहीं हो सकता क्योंकि यह अनुभव विरुद्ध है और शरकर के अनुयायी भी इसे स्वीकार नहीं करेंगे। इसका अर्थ यह भी नहीं हो सकता कि जगत् सत् और असत् दोनों में भिन्न है, क्योंकि ऐसा पण्य हम मान्य नहीं है। यह भी अर्थ नहीं हो सकता कि जगत् मत्त्व दीप्तता है तो भी उसका निरास हो सकता है (प्रति पन्नावाधी निषेध प्रतिबोधित्वम्), क्योंकि इस निषेध का यदि आग निषेध नहीं है तो यह या तो स्वरूप से प्रत्यक्ष होगा और इसलिए जगत् प्रपञ्च की तरह मिथ्या होगा, या उससे भिन्न होगा। पहला विकल्प हमें इस अर्थ में स्वीकृत है कि जगत् ब्रह्म का अंश है। यदि जगत्-प्रपञ्च का निरास हो सकता है और यदि वह साथ ही साथ ब्रह्म से अभिन्न भी है तो निरास स्वयं ब्रह्म पर भी लागू होगा। यदि दूसरा विकल्प देखा जाय तो उसकी सत्ता अवधि, निषेध (अभाव) की व्याख्या से अनुमित है तो उसे स्वयं स्वीकार नहीं किया जा सकता। यह भी नहीं कहा जा सकता कि मिथ्यात्व का अर्थ, जगत् का एक वस्तु में जहाँ वह अस्तित्व नहीं रखती न दीखना भास होना है—(स्थायता भावसमानाधिकरणतया प्रतीयमानत्वम्) क्योंकि जगत् का इस प्रकार से मिथ्यापन कि जहाँ वह प्रतीत होता है वहाँ वह नहीं है प्रत्यक्ष से समझा नहीं जा सकता, और यदि आधार का ही प्रत्यक्ष नहीं है तो फिर अनुमान असम्भव है। यदि सारे प्रत्यक्ष मिथ्या माने जाते हैं तो सारे अनुमान भी असम्भव हो जाएँगे। ऐसा कहा जाता है कि जगत् प्रपञ्च मिथ्या है क्योंकि वह परम सत्ता ब्रह्म से भिन्न है। वैकटनाथ इसका उत्तर भी कहते हैं कि वे जगत् को ब्रह्म से भिन्न स्वीकार करते हैं, यद्यपि वह ब्रह्म से पृथक् नहीं हो सकता, और न वह स्वतन्त्र सत्ता रख सकता है। इसने पर भी यह आग्रह किया जाता है कि जगत् मिथ्या है क्योंकि वह सत्ता से भिन्न है तो उत्तर यह है सत्ताएँ भिन्न भिन्न हो सकती हैं। यदि ऐसा माना जाता है कि ब्रह्म ही केवल सत्य है और उसका निषेध आवश्यक रूप से मिथ्या होगा, तो उत्तर यह है कि यदि ब्रह्म सत्य है और उसका निषेध भी सत्य है। वैकटनाथ मानते हैं जगत् की सत्ता प्रमाण द्वारा सिद्ध की जा सकती है (प्रामाणिका)। सत्य रामानुज की व्याख्या के अनुसार 'यवहारोपयोगी है' (यवहार योग्यता सत्यम्), और जगत् मिथ्या है इस कथन का मिथ्यात्व जगत् की सत्यता के वास्तविक अनुभव से समझा जाता है। पुनः जगत् का मिथ्यात्व, 'यावत् प्रमाण द्वारा सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं किया जा

सकता क्याकि वे जगत् के अतगत हैं और इसलिए वे स्वयं मिथ्या होंगे । पुन यह कहा जाय कि ब्रह्म कुछ अर्थ में ज्ञेय है और उसी प्रकार जगत् भी, तब करने के लिए यह स्वीकार किया जा सकता है कि ब्रह्म परमात्मिक दृष्टि से ज्ञेय है, इसलिए जगत् उस दृष्टि से ज्ञेय नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा है तो, शंकर मतवादी उसे मिथ्या नहीं कह सकते । यदि ऐसा है तो शंकर मतवादी कैसे यह कह सकते हैं कि जगत् मिथ्या है क्योंकि वह ज्ञेय है, उस प्रसंग में ब्रह्म भी मिथ्या होगा ?

सोलहवां अध्याय

पुन ऐसा तब किया जाय कि जगत् के पदार्थ मिथ्या हैं क्योंकि यद्यपि सत्ता वही रहती है किन्तु उसके विषय सबदा बदलत रहते हैं । इस प्रकार हम यह सबते हैं कि घड़ा है कपड़ा है किन्तु ये विद्यमान पदार्थ परिवर्तित होते रहते हैं सत्ता केवल अपरिवर्तित रहती है । अब यह प्रश्न किया जा सकता है, इस परिवर्तन का क्या अर्थ है ? इसका अर्थ तात्पर्य का भेद नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में, ब्रह्म सभी पदार्थों से भिन्न होने से मिथ्या माना जा सकता है । यदि ब्रह्म, मिथ्या जगत् से अभिन्न माना जाय, तो ब्रह्म स्वयं मिथ्या होगा, या फिर जगत् प्रपञ्च, ब्रह्म से अभिन्न होने के कारण सत्य हो जायगा । देशिक व कालिक परिवर्तन मिथ्यात्व सिद्ध नहीं कर सकते रजत शल्लुक्ति मिथ्या नहीं है क्योंकि वह और कहीं विद्यमान नहीं है । ब्रह्म स्वयं, इस अर्थ में परिणामी है कि वह असत् रूप से विद्यमान नहीं है या एक पदार्थ के रूप में, जो न सत् और न असत् है । परिणाम यहाँ विनाश के अर्थ में प्रयुक्त नहीं किया जा सकता, क्योंकि, जब रजत सीप का ध्रुम जान लिया जाता है कोई ऐसा नहीं कहता कि रजत सीप का नाश हो गया । (बाध विनाशमोर्विच्छिन्न यैव व्युत्पत्ति) । विनाश में वस्तु का सत्य हो जाता है जबकि बाधा या व्याघात, जो देखा या उसका अभाव है । घड़ा विद्यमान है कपड़ा विद्यमान है ऐसे बाधों में, सत्ता, घड़े और कपड़े को विशेषित करती है किन्तु घड़ा या कपड़ा सत्ता को विशेषित नहीं करता । पुन यद्यपि ब्रह्म सबत्र सत्ता रखता है फिर भी वह हममें घड़ा है या कपड़ा है जैसे ज्ञान का उत्पन्न नहीं करता । पुन सत्ता में काल परिवर्तन ऐसी ही सत्ता पर आधारित है किन्तु वह किसी भी सत्ता को मिथ्या नहीं कर सकता । यदि किसी अप्रकट काल में होना, मिथ्यात्व की कसाटी समझी जाती है तो ब्रह्म भी मिथ्या है क्योंकि वह भी मुक्ति के पहले अपने को प्रकट नहीं करता । यदि ऐसा कहा जाता है कि ब्रह्म सत्ता स्वप्रकाश है, किन्तु उसका प्रकट होना मुक्ति प्राप्ति तक किसी प्रकार छिपा रहता है तो यह भी बलपूर्वक कहा जा सकता है कि कपड़ा और घड़ा भी उसी प्रकार अव्यक्त रूप से प्रकट रहते हैं । यदि, प्रकाशन की नित्यता, या उसका अबाध स्वरूप उसकी सत्ता का माप नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसकी निर्दोषता ही उसके प्रकाशन की नित्यता का कारण है और इसकी सत्ता के स्वरूप को निश्चित

करने से कोई सम्बन्ध नहीं है। जबकि साधारण पदार्थ घड़ा बपड़ा इत्यादि किसी काल में अस्तित्व रखते दीप्त होते हैं वे स्वप्रकाशता की अभिव्यक्ति हैं, इसलिए सत् हैं।

विरोधी तक भी यहाँ दिए जा सकते हैं। ऐसा कहा जा सकता है कि जो मिथ्या नहीं है उसकी निरन्तरता अटूट होती है या वह परिवर्तनशील नहीं है। ब्रह्म मिथ्या है क्योंकि वह किसी भी साथ रहकर निरन्तर नहीं है और सबसे भिन्न है।

सनहवा आक्षेप

शंकर मतवादी मानते हैं कि जबकि द्रष्टा और (दृश्य) दृष्ट के बीच सम्बन्ध की सत्ता (चाहे किसी प्रकार का हा) समझना असम्भव है तो दृष्ट वस्तु या ज्ञान का भ्रम मिथ्या ही मानना पड़ता है। बेंकटनाथ इसके उत्तर में कहते हैं कि जगत् का मिथ्यापन आवश्यक रूप से अर्थापत्ति के रूप में नहीं लिया जा सकता, क्योंकि द्रष्टा और दृष्ट के बीच सम्बन्ध स्थापित करना दृष्ट को अस्वीकार करने से नहीं किन्तु स्वीकार करने से सम्भव है। फिर भी ऐसा कहा जाता है कि जबकि द्रष्टा और दृष्ट के बीच सम्बन्ध, तब द्वारा लुप्त सिद्ध किया जा सकता है तो आवश्यक अनुमान यह निकलता है कि दृष्ट वस्तु मिथ्या है। इस पर उत्तर यह है कि सम्बन्ध का मिथ्यापन सम्बंधित वस्तु का मिथ्यापन नहीं सिद्ध करता, बस और विषय के बीच सम्बन्ध अविद्यमान हो सकता है किन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि ज्ञान और विषय दोनों अविद्यमान हैं। इसी तक का आश्रय लेकर स्वयं द्रष्टा का भी मिथ्या सिद्ध किया जा सकता है ता भी ऐसा विवाद किया जाता है कि द्रष्टा, स्वप्रकाश होने से स्वयं सत् है और इसलिए उसे मिथ्या नहीं कहा जा सकता। ता उसका उत्तर यह है कि देखने की क्रिया का अभाव होने पर भी यदि द्रष्टा स्वप्रकाश माना जा सकता है तो फिर द्रष्टा ही जय नहीं स्वीकारा जाता है तो दृश्य को भी बस ही मानने में क्या हानि है? फिर भी यदि, यह कहा जाता है कि वस्तु का ज्ञान, वस्तु स्वयं की तरह स्वतः सिद्ध नहीं माना जा सकता है तो प्रश्न किया जा सकता है कि चेतन को कभी स्वप्रकाश रूप देखा जाता है, यदि कहा जाता है कि चेतन का स्वप्रकाशत्व अनुमान द्वारा सिद्ध किया जा सकता है, तो प्रतिवाद में यह माना जाएगा कि जगत् का स्वप्रकाशत्व भी योग्य अनुमान द्वारा सिद्ध किया जा सकता है। पुनः यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि शंकर मतवादी, ब्रह्म का स्वप्रकाश स्वरूप अनुमान द्वारा सिद्ध करना चाहते हैं और उसकी विषयता (दृश्यत्व) अस्वीकृत होती है तो इस प्रकार उनकी मूल प्रतिज्ञा कि ब्रह्म किसी ज्ञान व्यापार का विषय नहीं हो सकता, विफल होती है।

शंकर मतवादी अवश्य ही यह विवाद कर सकते हैं कि रामानुज मतानुयायी भी मानते हैं कि पदार्थ आत्मा के ज्ञान द्वारा प्रकट होते हैं और इसलिए वे द्रष्टा पर आश्रित हैं। इस विवाद का उत्तर यह है कि रामानुज मतवादी स्वचेतन के अस्तित्व को

मानते हैं, जिसके द्वारा ज्ञाता स्वयं ज्ञात होता है। यदि इस स्वचैतन्य को मिथ्या माना जाता है तो स्वयं प्रकाश आत्मा भी मिथ्या हो जायगी और स्वचैतन्य सत्य माना जाता है, तो उसके बीच सम्बन्ध भी सत्य है। यदि स्वप्रकाश चैतन्य का प्रत्यक्ष ज्ञान असम्भव माना जाता है फिर भी वह सत्य है तो उसी उपमान के आधार पर जगत के न देखने पर भी उसका सत्य माना जा सकता है।

चा नैय है वह मिथ्या है यह भाग्येय प्रमाण है, क्योंकि ज्ञाता और नैय के बीच एक सगुण रूप से सम्बन्ध की सोचना कठिन है क्योंकि सम्बन्ध का तात्त्विक स्वरूप सोचना कठिन होने के कारण ही केवल, सम्बन्धित पदार्थ की सत्ता को प्रमाण नहीं किया जा सकता, जबकि वह अविरोध रूप से अनुभव गम्य है। इसलिए सम्बन्ध किसी न किसी प्रकार मानना ही पड़ता है। यदि सम्बन्ध अनुभवगम्य होने से सत्य माना जाता है तो जगत भी सत्य है क्योंकि वह भी अनुभव गम्य है। यदि जगत मिथ्या है इसलिए वह समझ के बाहर है तो मिथ्यात्व भी समझ में न आने से मिथ्या ठहरेगा।

भूत और भविष्य के बीच कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता, यह भाग्येय आधाररहित है क्योंकि दो वस्तु वर्तमान समय में विद्यमान हैं इस तथ्य का यह अर्थ नहीं होता कि वह अवश्य ही सम्बन्धित है जैसे कि राश और विषाण। यदि यह कहा जाता है कि वर्तमान काल में विद्यमान वस्तु आवश्यक रूप से सम्बन्धित नहीं है, यह सत्य हो सकता है तो भी कुछ ऐसे पदार्थ वर्तमान काल में हैं जो सम्बन्धित हैं, और ऐसी भी वस्तु वर्तमान में हैं जो अन्य वस्तु से भूत और भविष्य में सम्बन्धित हैं। यह निस्संदेह सत्य है कि वर्तमान और भविष्य में विद्यमान वस्तुओं के बीच सदाबोध सम्बन्ध असम्भव है, किन्तु इससे हमारा मत प्रभावित नहीं होता, क्योंकि कुछ पदार्थ आपस में वर्तमान काल से सम्बन्धित हैं और कुछ पदार्थ आपस में अन्य प्रकार से भूत और भविष्य काल से सम्बन्धित हैं। वर्तमान, भूत और भविष्य के बीच कसा सम्बन्ध रहता है यह अनुभव द्वारा ही सीखा जा सकता है। यदि देशिक सन्निकष वर्तमान पन्था का विशिष्ट लक्षण है तो कालिक सन्निकष वर्तमान भूत और भविष्य के बीच रहेगा ही। फिर भी, सम्बन्ध का अर्थ सन्निकषता नहीं होना आवश्यक है निकटता और दूरी दोनों ही सम्बन्ध की उपाधियाँ हो सकती हैं। सम्बन्ध को अनुभव के आधार पर मानना चाहिए और वे अपने निगुण स्वरूप में विलक्षण और अनिवचनीय हैं। किसी माध्यम द्वारा उन्हें समझने का प्रयत्न अनुभव के प्रतिकूल पड़ेगा। यदि इस आधार पर सभी सम्बन्धों को खण्डन करने का प्रयत्न किया जायगा कि सम्बन्ध अथवा सम्बन्धों से अनुमित करेगा और अनवस्था दोष हो जायगा, तो इसका उत्तर यह है कि सम्बन्धों को खण्डन करने का प्रयत्न स्वयं सम्बन्धों को समाविष्ट करेगा, और इसलिए स्वयं प्रतिवादी की धारणा के आधार पर वह खंडित होगा। सम्बन्ध स्वयं सिद्ध है और अपनी सत्ता के लिए दूसरे सम्बन्धों पर आश्रित नहीं है।

अठारहवा आक्षेप

वैकटनाथ, स्वयंप्रकाश ब्रह्म, धन से बाहर, किसी पदार्थ को प्रकाश का विषय ही नहीं बना सकता, शंकर के अनुयायियों ने इस मत का खण्डन करते हुए तक करते हैं कि यदि ब्रह्म में अविद्या अनात्तिकाल से है तो ब्रह्म के लिए उसके पजे में से निकलने का कोई माग नहीं होने से मुक्ति भी असम्भव हो जायगी। तब प्रश्न किया जा सकता है कि अविद्या ब्रह्म से मिश्र है या नहीं? यदि वह मिश्र है तो, शंकर का अद्वैतवाद टूट जाता है और यदि वह अमिश्र है तो एक ओर, ब्रह्म उससे मुक्त नहीं हो सकता, और दूसरी ओर अविद्या का ग्रहण, राग इत्यादि के रूप में ब्रह्म के स्वरूप में एकरस हो जाने से ब्रह्म का विकास नहीं हो सकता। यदि इस अविद्या का मिश्र माना जाय और इसलिए वह ब्रह्म के स्वतन्त्र स्वरूप को बंधन में डाल नहीं सकती, तो भी यह आक्षेप किया जा सकता है कि यदि अविद्या ब्रह्म के स्वरूप को आवृत करती है तो फिर वह अपनी स्वयं प्रकाश्यता किस प्रकार प्राप्त करती है, और यदि वह ऐसा नहीं कर सकती है तो भय यह होगा कि वह नष्ट हो गया, क्योंकि स्व-प्रकाश्यता ब्रह्म का स्वरूप है। यदि अविद्या एक स्वतन्त्र वस्तु के नाते अस्तित्व रखती है और ब्रह्म के स्वरूप को आवृत करती है तो यह साधना कठिन होगा कि एक वस्तु का अस्तित्व केवल ज्ञान से किस प्रकार नष्ट हो सकता है। रामानुज के मतानुसार, तो ज्ञान, ब्रह्म का गुण या लक्षण है जिसके द्वारा अन्य वस्तु जानी जाती है अनुभव भी यह बताता है कि ज्ञाता अपने ज्ञान के विषय का प्रकट करता है और इस प्रकार ज्ञान ज्ञाता का विलक्षण गुण धर्म है जिसके द्वारा विषय जाना जाता है।

उनीसवा आक्षेप

वैकटनाथ, अविद्या ब्रह्म में रहती है, शंकर के इस मत के खण्डन में अज्ञान के प्रत्यय का स्पष्ट करने का प्रयास करते हैं। वे कहते हैं कि अज्ञान का, ज्ञातृत्व शक्ति का पूर्ण अभाव भय नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि यह शक्ति ब्रह्म का सारभाव है इससे इंकार नहीं किया जा सकता। इस (अज्ञान) का ज्ञानादयः स पूवः का अज्ञान भी शंकर मतवादी ज्ञान का ब्रह्म का गुण या लक्षण नहीं मानते। किसी विनैप ज्ञान का अभाव, यह भय भी उपयुक्त नहीं होता। क्योंकि शंकर मतवादी ज्ञान को ब्रह्म का गुण या लक्षण नहीं मानते किसी विनैप ज्ञान का अभाव, यह भय भी उपयुक्त नहीं होता, क्योंकि शंकर मतवादी ब्रह्म चेतन्य का ही मात्र चेतन्य स्वीकारते हैं। अज्ञान, ज्ञानाभाव भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसे भाव रूप माना है। अज्ञान का ज्ञान से नष्ट किया जा सकता है वह जिसे ज्ञान है उसमें ही होना चाहिए और उसे निर्दिष्ट वस्तु को लक्ष्य करना चाहिए जिसके विषय में अज्ञान है। भय जबकि शंकर मतवादी ब्रह्म को ज्ञाना नहीं मानते हैं, तो उसके साथ किसी प्रकार के अज्ञान का ससंग साधना असम्भव है। रामानुज के अनुयायी द्वारा जो मत प्रतिपादन किया

गया है वह यह है कि व्यक्तिगत ज्ञाता में अज्ञान इतना ही है कि वे चेतन तत्त्व के रूप में अपने सच्चे स्वरूप को नहीं जानता क्योंकि वहाँ अपने का, शरीर, इंद्रियाँ, उसके राग-द्वेष और विचारों के सस्र में रलता है। जब वह अपनी इस मूल्यता का अनुभव करता है तो उसका अज्ञान नष्ट हो जाता है। केवल इसी अर्थ में अज्ञान का ज्ञान द्वारा निरास होता है ऐसा कहा जा सकता है किंतु यह सब अर्थ का 'गुड चेतन' मानने पर असम्भव हो जायगा। रामानुज मतानुसार, व्यक्तिगत ज्ञाता अपने सच्चे स्वरूप से सज्ज है मियाँ पूर्वग्रह और राग ही, इस सज्जता को आवृत कर देते हैं जिससे वे साधारण ज्ञाता की तरह देखते हैं जो निदिष्ट परिस्थितियों में ही वस्तु का जान सकते हैं।

बीसवां आक्षेप

बेंकटनाथ चित्तुल्लाचाय द्वारा 'तत्त्व प्रदीपिका' में दी हुई अनुभूति की परिभाषा अपरोक्ष ज्ञान जो फिर चेतन का विषय नहीं बन सकता, (अवेद्यत्वे सति अपराक्ष व्यवहार योग्यत्व) का लक्षण करते हुए इसके विरुद्ध निम्न आक्षेप प्रस्तुत करते हैं। शंकर मतवादी आग्रह करते हैं कि यदि अनुभूति स्वयं पुनः ज्ञान व्यापार का विषय हो जायगी तो अनुभूति रूप स्थिति नष्ट हो जायगी और वह अर्थ विषयों में एक विषय की तरह मानी जायगी जैसेकि घटा। यदि अनुभूति से यह अर्थ लगाया जाता है कि वह इस ज्ञिया के समय स्वयं प्रकट है और प्रकाशित होने के लिए अर्थ ज्ञान पर आश्रित नहीं है तो यह रामानुज मत में भी स्वीकारा गया है। तदुपरांत आगे, यह साक्षात् ज्ञान, स्वप्रकट होने के समय, ज्ञाता की आत्मा को भी प्रकाशित होने से समाविष्ट करता है। अतः जहाँ तक, अनुभूति का यह अर्थ है वहाँ तक स्वप्रकाशता के निषेध को कोई स्थान नहीं है।

अनुभूति शब्द का दूसरा अर्थ भी माना है अर्थात् अनुभूति देश, काल और व्यक्तिगत नियम से अर्थात् होकर पृथक् व्यक्तिगत ज्ञान के रूप में उत्पन्न नहीं होती। किंतु इसी अनुभूति का अभी अनुभव नहीं होता, क्योंकि हम इतना अनुभव नहीं करते कि ज्ञान किसी व्यक्ति को हुआ है या उसे नहीं हुआ है। किंतु हम अपने ज्ञान के बारे में ऐसा भी कहते हैं कि भूतकाल या भविष्य में होगा, अर्थात् मैं जानता हूँ मैंने जाना इत्यादि। उससे यह सिद्ध होता है कि ज्ञान काल से सीमित है। यह पूछा जा सकता है कि यह अपरोक्ष अनुभूति ब्रह्म का प्रकट करती है या किसी अर्थ को, यदि ब्रह्म को प्रकट करती है तो उसका विषय अवश्य है। यदि ऐसा माना जाता है कि ऐसा करने में वह जो हाथ ही में स्वतः यत्न हुआ है उसे ही प्रकाशित करती है तो भी वह किसी को यत्न करती है चाहे वह जो कुछ हाल ही में यत्न हो चुका है। इससे हम प्रतिज्ञा में अवेद्यत्वे सति अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व' बाध उत्पन्न होगा,

क्याकि सपरोक्त तव का अनुसरण करते हुए यद्यपि ब्रह्म को अपराक्ष माना जाय तो भी वह अनुभूति का विषय हो सकता है ऐसा बताया गया है । यदि दूसरे विकल्प में, यह अनुभूति किसी अय वस्तु की प्रकाशित करती है, तो यह प्रतिवादी का उस निष्कप पर ले जायगा, जो वह नहीं चाहता और स्वबाधित भी हागा ।

जसे कोई कह कि वह घडे को जानता है या नारंगी का जानता है उसी प्रकार कोई यह भी कहा जा सकता है कि वह विषय की तरह दूसरे की या अपनी भी अभिजा जानता है । इस प्रकार, एक अभिजा दूसरे विषय की तरह दूसरे की अभिजा का विषय बन सकती है । पुन यदि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति की अभिजा नहीं जान सकता तो फिर दूसरे क मानस को समझने के लिए भाषा व्यवहार का अत हो जाना चाहिए ।

यदि अपराक्षानुभूति, स्वय, अभिजा का विषय नहीं हो सकती तो यह भ्रम होगा कि वह सवया भगात रहती है और परिणामत उसकी सत्ता तुच्छ हाती है । अप्रह-पूर्वक यह नहीं कहा जा सकता कि तुच्छ वस्तु अनुभव नहीं की जा सकती क्याकि वह तुच्छ है, किन्तु कोई सत्ता नात नहीं होती इसलिए वह तुच्छ नहीं हा जाती, क्योंकि पूर्व प्रतिभा (वाक्य) सौपाधिक नहीं है । गकर मतवादी यह नहीं मानत कि अपरोक्ष अनुभूति के अतिरिक्त सभी पदाय तुच्छ हैं । यह भी माना जा सकता है कि तुच्छ वस्तु अपरोक्ष अनुभूति नहीं है क्याकि वह तुच्छ है, किन्तु इस प्रसग न यह भी माना जा सकता है कि य पदाय (पडा इत्यादि) भा अपराक्ष अनुभूति नहीं है क्याकि उनमें घटत्व इत्यादि निदिष्ट घम हैं । दढतापूर्वक यही स्पष्ट करना है कि साधारण पदाय अपरोक्ष अनुभूति से इसलिए भिन्न नहीं हैं कि न नेय हैं किन्तु उनम निदिष्ट घम है । एक वस्तु नेय होने के कारण, अपरोक्ष अनुभूति नहीं कही जा सकती, वह सवया दोषपूर्ण है । यदि पुन ब्रह्म की अपरोक्षानुभूति है तो दान एव नाम कोई भी ब्रह्म के स्वभाव के सम्बन्ध में उसका परिचय नहीं करा सकेंगे ।

इक्कीसवा आक्षेप

गकर मतवादी व्यक्तिगत ज्ञान की उत्पत्ति का अस्वीकार करते हैं । उनके मतानुसार सभी प्रकार के तथाकथित ज्ञान (अनुभव) अविद्या के भिन्न प्रकारा का, स्वप्रकाश शुद्ध चेतन से सम्बन्धित होने पर, उदय माना गया है । इस मत का स्पष्टन करते हुए, वैकृताय अप्रहपूर्वक कहते हैं कि विभिन्न अनुभव किसी काल में उत्पन्न हाते हैं यह सामा न अनुभव द्वारा प्रमाणित ह । यन् शुद्ध चेतन सवदा विद्यमान है और व्यक्तिगत ज्ञान को अस्वीकार किया जाता है तो सभी विषया को एक माय व्यक्त हाना

चाहिए। तो भी, यदि, यह निदिधत किया जाता है कि शुद्ध चैतन्य सदा विद्यमान रहता है फिर भी विभिन्न ज्ञान अपेक्षित कारण की परिस्थितियों से मर्यादित हैं तो प्रत्युत्तर यह है कि इतनी अनन्त सख्यक कारण परिस्थितियों द्वारा शुद्ध चैतन्य को मर्यादित करना स्वयं शक्य मत के विरुद्ध होगा, क्योंकि यह उनके अद्वैतवाद से असंगत होगा। अब यदि पुनः, यह कहा जाता है कि ज्ञान के प्रकार शुद्ध चैतन्य के स्वरूप को सचमुच प्रभावित करते हैं, तो शुद्ध चैतन्य परिणामी हो जाता है जो शक्य मत के विरुद्ध है। यदि यह माना जाता है कि आकार शुद्ध चैतन्य पर आरोपित किए जाते हैं, और इन आरोपणों द्वारा निदिष्ट विषय बारी बारी से, चैतन्य द्वारा प्रकाशित होते हैं तो स्थिति यह है कि विषय या पदार्थ प्रकाशित हो इसलिए ऐसे प्रकाशित शुद्ध चैतन्य के स्वरूप पर मिथ्या आरोपणों के माध्यम द्वारा होने चाहिए। यदि विषयों का साक्षात् प्रकाशन असम्भव है तो शुद्ध चैतन्य के स्वरूप पर दूसरे आरोपण के लिए दूसरे आरोपण का माध्यम आवश्यक होगा और उसे भी की आवश्यकता रहेगी, इस प्रकार अनवस्था स्थिति उत्पन्न होगी। यदि आरोपण मिथ्या नहीं है तो चैतन्य परिणामी बन जाता है और पुराना आक्षेप उपस्थित हो जायगा। फिर भी यदि यह आग्रह किया जाता है कि पदार्थ किसी भी प्रकार की अपेक्षित परिस्थितियों एवं शुद्ध चैतन्य की ओर से किसी निदिष्ट योगदान पर आधार रखे बिना प्रकाशित होते हैं तो सभी विषय (जबकि वे सभी शुद्ध चैतन्य से सम्बंधित हैं) साथ प्रकाशित होंगे। यदि पुनः, सभी ज्ञान शुद्ध चैतन्य के स्वरूप पर अख्याप्त मात्र है तो, निदिष्ट ज्ञान के मिथ्या आरोपण के समय असेवि घटा शुद्ध भी नहीं अस्तित्व रहेगा जो न्यूनावाद की परिस्थिति उत्पन्न करेगा। यह भी प्रश्न किया जा सकता है कि यदि शक्य मतवादी जगत् और ज्ञाता के बीच सम्बंध न समझा सकने की अक्षमता के कारण, जगत् का निषेध करने को तत्पर हैं तो वह ऐसे जगत् का ब्रह्म के साथ सम्बंध समझने के प्रयत्न का आरम्भ ही कैसे कर सकते हैं ?

दूसरी ओर हमारा सामान्य अनुभव इस तथ्य का प्रमाणित करता है कि ज्ञान होता है ठहरता है, चला जाता है और वह हमसे चला गया है। इस प्रत्यक्ष अनुभव के प्रतिरिक्त हम भूत और भविष्य की घटना का ज्ञान होना कठिन नहीं है, इसलिए यह आक्षेप कि वर्तमान अनुभव भूत और भविष्य से सम्बंधित नहीं हो सकता अप्रामाण्य है। भूत और भविष्य के पदार्थों का अनुभव उनके वर्तमान में अवस्थित होने से नहीं हो सकता यह भी अप्रामाण्य है, क्योंकि भूत और भविष्य के पदार्थ भी अपने निदिष्ट कालिक सम्बंध में विद्यमान हैं। अनुभव की प्रमाणता बाधा के अभाव पर निर्भर है और इस तथ्य पर नहीं कि वह वर्तमान के पदार्थ से सम्बंधित है क्योंकि इसके बिना वर्तमान क्षण के सभी मिथ्या अनुभव प्रमाण मानने पड़ेंगे। इस प्रकार जबकि, जो अमिता जहाँ नहीं है किन्तु जो साक्षात् और अपरोक्ष अनुभव

तथा अनुमान, दोनों से उत्पन्न होती है, उसका अनुभव शक्य है तो शकर मतवादियों का व्यक्तिगत ज्ञान की आपत्ति का न मानना अप्रमाण है। रामानुज के मत में, ज्ञान, निसिदेह ही नित्य माना गया है तो भी इस ज्ञान के निर्दिष्ट काल घम और निर्दिष्ट अवस्थाएँ मानी हैं। इसलिए जहाँ तक इन घमों तथा अवस्थाओं का सम्बन्ध है, उनकी उत्पत्ति और अन्त, निर्दिष्ट अपेक्षित परिस्थितियों के प्रभाव में शक्य है। पुनः यह आशय की शुद्ध चेतन्य अनादि है इसलिए यह अपरिणामी है, अप्रमाण है, क्योंकि शकर मतवादी अविद्या का भी अनादि किन्तु परिणामी मानते हैं। इस सम्बन्ध में यह सूचित किया जा सकता है कि तथाकथित निर्विषय चेतन्य अनुभवगम्य नहीं है। गाढ़ निद्रा या मूर्च्छा में भी चेतना द्रष्टा से सम्बन्धित है इसलिए वह निर्विषय नहीं है।

बाईसवा आक्षेप

शकर मतवादी यह आप्रह्न करते हैं कि शुद्ध चेतन्य, अज्ञात होने से, अपरिणामी है, यदि अपरिणामी ब्रह्म का अर्थ, अस्तित्व का अन्त न होना है तो यह बताया जा सकता है कि शकर मतवादी अज्ञान का अज्ञात किन्तु नाशवान् मानते हैं। इसलिए ऐसा कोई कारण नहीं है कि एक पदार्थ के अज्ञात होने से वह नाशवान् नहीं होना चाहिए। यदि आप्रह्नपूर्वक ऐसा कहा जाता है कि अविद्या का नाश भी मिथ्या है तो उसी दृढ़ता से यह भी बताया जा सकता है कि सभी पदार्थों का विनाश भी मिथ्या है। तदुपरांत, जबकि शकर मतवादी, किसी परिणाम का सत्य नहीं मानते तो उनके द्वारा दिया तक वाक्य 'जा अज्ञात है वह अपरिणामी है' निरर्थक हो जाता है। शकर और रामानुज के ब्रह्म के स्वरूप सम्बन्धी विचारों में यह भेद है कि शकर के अनुसार ब्रह्म नित्य त अपरिणामी और निगुण है और रामानुज के अनुसार ब्रह्म अपने में जगत् और जीव तथा उनमें होने वाले परिणामों को धारण करता हुआ निरपेक्ष है। वह अपरिणामी केवल इसी अर्थ में है कि सभी गत्यात्मक परिणाम भीतर से उत्पन्न होते हैं और उसके बाहर कुछ भी नहीं है जो उसे प्रभावित कर सके। अर्थात् ब्रह्म निरपेक्ष है यद्यपि अन्तर में परिणामी है फिर भी वह नित्य स्वस्थित और स्वस्थित है और अपने से बाहर किसी से सव्या अप्रभावित है।

तेईसवा आक्षेप

शकर मतवादी आप्रह्नपूर्वक कहते हैं कि शुद्ध चेतन्य नाना रूप नहीं हो सकता क्योंकि वह अज्ञात है, क्योंकि जा नाना रूप है वह उत्पन्न हुआ है जैसे घड़ा। यदि शुद्ध चेतन्य ही अविद्या की उपाधि से नाना रूप दीखता है, तो इस सम्बन्ध में यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि शुद्ध चेतन्य अर्थ किसी से विवर्तित नहीं किया जा सकता तो वह देह से भी एक रूप हो सकता है यह मायता शकर मत का विरुद्ध है। फिर भी यदि यह उत्तर दिया जाता है कि शुद्ध चेतन्य और देह का बीच तथाकथित

भेद केवल मिथ्या भेद है फिर तो उसे मानना ही पड़ेगा जो कि शंकर के अनुयायियों द्वारा माय, ब्रह्म के अपरिणामी स्वरूप का विरोध करेगा। यदि, देह भीर शुद्ध चैतन्य के बीच वास्तविक भेद को अस्वीकार किया जाता है, तो (यह भाग्य किया जा सकता है कि) इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वस्तु, जो सचमुच भिन्न है वह उत्पन्न होती है (जैसे घटा), किन्तु शंकर मतवादियों के अनुसार घट इत्यादि ब्रह्म से भिन्न नहीं हैं इसलिए उपरोक्त निष्कर्ष समझन में नहीं दिया जा सकता। इसके अतिरिक्त जबकि अविद्या अज्ञात है, तो शंकर मतवादियों की उक्ति के अनुसार यह निष्कर्ष उत्पन्न होगा कि वह ब्रह्म से भिन्न नहीं होगी जिसे वे निस्तदेह ही सरलता से नहीं मानेंगे। यह भी नहीं माना जा सकता कि एक अभिज्ञा दूसरे से इस मायता के आधार पर भिन्न नहीं है कि भिन्न अभिज्ञाएँ, एक ही चेतन्य पर आरोपित भासमान आकार हैं क्योंकि जहाँ हम भेद को मानते हैं हम उह भासमान भेद भीर भासमान आकार ही कहते हैं और यदि भासमान भिन्न आकार मान लिए जाते हैं तो यह नहीं कहा जा सकता कि वे भिन्न नहीं हैं। पुनः, ऐसा भाग्य किया जाता है कि एक ही चद्र तरंगमय पानी के कारण अनेक रूप दोलता है उसी प्रकार वही अभिज्ञा अनेक रूप में दोलती है, यद्यपि वह एक ही है। इसका उत्तर यह दिया जा सकता है कि वह सादृश्य मिथ्या है। चद्र का प्रतिबिम्ब चद्र से एक नहीं है, उसी प्रकार, भासमान विषय अनुभव से एक नहीं है। यदि ऐसा कहा जाता है कि समस्त चद्र प्रतिबिम्ब मिथ्या हैं तो उसी सादृश्यता के अनुसार, सभी अनुभव मिथ्या हो सकते हैं भीर तब यदि एक ही चैतन्य, सभी अनुभवों के अधिष्ठान रूप सत्य है तो सभी अनुभव समान रूप से सत्य एवं मिथ्या कहे जा सकते हैं। पुनः सिद्धांत दृष्टि से चेतन्य व्यक्तिगत ज्ञान से भिन्न नहीं है यह मत प्रतिपादनीय नहीं है क्योंकि रामानुजवादी, चेतन्य का ऐसा अमृत सिद्धांत नहीं मानते हैं, उनकी दृष्टि में सभी ज्ञान निर्दिष्ट एवं व्यक्तिगत हैं। इस सम्बंध में यह सूचित किया जा सकता है कि रामानुज मतवादियों के अनुसार चेतन्य जीवों में नित्य गुण के रूप में विद्यमान है अर्थात् वह उपाधि एवं परिस्थितियों के अनुसार परिणत हो सकता है।

चौबीसवा आक्षेप

शुद्ध चैतन्य के निगुण स्वरूप पर आक्षेप करते हुए, वैकटनाथ कहते हैं कि निगुण होना भी विशिष्ट धर्म है। यह विपेक्षात्मक होने से अर्थ गुणा से भिन्न है। निपेक्षात्मक गुणों को भावात्मक गुणों जैसे ही आक्षेप योग्य समझना चाहिए। पुनः शंकर मतवादी ब्रह्म को निरपेक्ष भीर अपरिणामी मानते हैं और ये भी गुण हैं। यदि उत्तर दिया जाता है कि गुण भी मिथ्या हैं, जो उनसे विपरीत गुण सत्य ठहरेंगे, अर्थात् ब्रह्म परिणामी माना जायगा। पुनः यह प्रश्न किया जा सकता है कि निगुण ब्रह्म की सत्ता किस प्रकार सिद्ध की गई है। यदि इसे बुद्धि द्वारा सिद्ध नहीं

किया गया है तो पूव मायता असंगत है, यदि वह बुद्धि द्वारा सिद्ध किया गया है तो, बुद्धि ब्रह्म में विद्यमान होनी चाहिए, और इससे वह बुद्धि विशिष्ट हो जायगा ।

पञ्चीसवा आक्षेप

वैकटनाथ, शंकर मतवादियों की इस मायता को अस्वीकार करते हैं कि जो अपने आपको प्रकाशित करता है या जो स्वयं प्रकाश्य है 'उसे आत्मा कहना चाहिए । इस आधार पर, चैतन्य आत्मा है, क्योंकि वह अपने आपको प्रकाशित करता है । वैकटनाथ भागे प्रारम्भ करते हैं कि ज्ञान का प्रकट होना सर्वथा निरुपाधिक नहीं है क्योंकि प्रकाशन ज्ञाता की आत्मा को होता है, वह न अथ किसी को या सभी को होता है यह तथ्य स्पष्ट बताता है कि वह आत्मा द्वारा मर्यादित है । यह भी इंगित किया जा सकता है ज्ञान का प्रकाशन उसे स्वयं ही नहीं होता, किन्तु एक और आत्मा को होता है और दूसरी ओर विषय को इस अर्थ में कि वे ज्ञान के घटक हैं । पुनः यह सामान्य अनुभव द्वारा सिद्ध है कि चेतना आत्मा से भिन्न है । यह भी प्रदन किया जा सकता है कि यदि वह चैतन्य आत्मा से अभिन्न है तो वह अपरिणामी है या परिणामी ? क्या उसे अपरिणामी मानना असम्भव होगा ? पहले विकल्प में, यह भागे प्रदन किया जा सकता है कि इस अपरिणामी चैतन्य का कोई आधार है या नहीं, यदि नहीं है तो वह बिना किसी आधार कैसे टिक सकता है ? यदि उसका कोई आधार है तो उस आधार को ज्ञाता उचित रूप से माना जा सकता है, जैसा कि रामानुज मतवादी मानते हैं । यहाँ यह भी सूचित किया जाय कि ज्ञान, गुण, या धर्म होने के कारण, उसका आत्मा से, जो गुण का अविच्छिन्न है सादात्म्य नहीं किया जा सकता ।

छठवीसवा आक्षेप

शंकर मतवादी यह प्रतिपादन करते हैं कि ब्रह्म शुद्ध चैतन्य है । इसलिए आत्मा का मैं' के रूप में अनुभव मिथ्या है और इसी कारण मुक्ति तथा गाढ निद्रा में वह अनुपस्थित है । इस पर वैकटनाथ का प्रत्युत्तर यह है कि यदि मैं' का विचार गाढ निद्रा में नहीं होता है तो आत्म चेतना की निरंतरता असम्भव है । यह निस्संदेह ही सत्य है कि गाढ निद्रा में आत्मा का मैं' प्रत्यय के रूप में प्रकट रूप से अनुभव नहीं होता किन्तु इस कारण वह उस समय अविद्यमान नहीं है, क्योंकि मैं' के रूप में आत्मा की निरंतरता इस तथ्य से अनुमित है कि गाढ निद्रा के पहले एवं पश्चात् भी वह अनुभव होता है इसलिए वह निद्रा के समय में भी विद्यमान होगा । और आत्म-चेतना स्वयं भूत और भविष्य को निरंतरता के रूप में लक्ष्य करती है । यदि इस वह प्रत्यय का निद्रा में नाश होता है तो अनुभव की निरंतरता सम्भवायी नहीं जा सकती । (मध्ये चाहमर्थाभावे सस्कार धारा भावात्, प्रतिषेधानाभाव प्रसगाच्च) ।

यह तथ्य सिद्ध है कि पाता के अभाव में ज्ञान एवं अज्ञान दोनों ही नहीं रह सकते । यह भी नहीं कहा जा सकता कि अनुभव की निरंतरता शुद्ध चेतन या अविद्या को, गाढ़ निद्रा में प्रेषित कर दी जाती है क्योंकि शुद्ध चेतन अनुभव का आगार नहीं हो सकता, और यदि अविद्या आगार है तो वह ज्ञाता होगी जो असम्भव है और प्रत्यक्ष भिन्ना समझायी नहीं जा सकेगी, क्योंकि अविद्या से सम्बन्धित अनुभव, उस तत्त्व द्वारा नहीं स्मरण किया जा सकता जिसे वह प्रत्यक्ष लक्ष्य करता है । इसके अतिरिक्त निद्रा से उठने के बाद मनुष्य का यह अनुभव कि मैं इतनी देर सुख से सोया बताता है कि जो तत्त्व वह प्रत्यक्ष द्वारा लक्ष्य किया जाता है वह निद्रा के अंतर्गत भी अनुभव किया गया था । गाढ़ निद्रा की अवस्था को लक्ष्य करता हुआ भी अनुभव मैं इतना गहरा सोया कि मैंने अपने को भी नहीं जाना यह बताता है कि आत्मा उस समय निद्रा में शारीरिक एवं देश और काल के सम्बन्ध में अज्ञात है । इस पर विवाद नहीं किया जा सकता कि वह प्रत्यक्ष को लक्ष्य करने वाला तत्त्व मुक्ति में भी रह नहीं सकता क्योंकि यदि मुक्ति में कोई ऐसा तत्त्व नहीं है तो कोई भी उस अवस्था को प्राप्त करने का प्रयास नहीं करेगा । मुक्ति के समय शुद्ध निष्कल ब्रह्म के अनुभूति का अर्थ आत्मा का विनाश होगा और कोई भी कभी अपने विनाश में रुचि नहीं रखेगा । तबपरांत यदि वह प्रत्यक्ष को लक्ष्य करने वाला तत्त्व मन नहीं है तो वह प्रत्यक्ष द्वारा निद्रा में तत्त्व जिसका कि बहुधा शरीर एवं इंद्रियों से तादात्म्य किया जाता है यह भ्रम (संकर मतवादी बहुधा ऐसा कहते हैं) निरर्थक ठहरेगा । यदि भ्रम मिथ्या आभास के मिथ्या आरोपण के कारण होता है जैसेकि देह या इंद्रियों का शुद्ध चैतन्य पर तो उस वह का इंद्रियां तथा देह रूप से, भ्रम नहीं कहा जायगा । यह भी नहीं कहा जा सकता कि आत्मा के वह प्रत्यक्ष रूप अनुभव में दो भाग हैं शुद्ध चैतन्य जो निष्कल और सत है और अहंता, जो मिथ्या आभास मात्र है । क्योंकि यदि यह वह अनुभव में ऐसा है तो वह भ्रम अनुभवा में भी यह या वह के रूप से बाह्य विषय में भी हो सकता है । इससे अतिरिक्त, यदि ऐसा है तो स्वगत जैसे विशिष्ट अनुभव की विषयगत अनुभव से भिन्न कैसे किया जायगा ? वह कीनता घम है जो स्वगत अनुभव की विशिष्टता है ? इस प्रकार यह विश्वासपूर्वक कहा जा सकता है कि वह तत्त्व आत्मा का सच्चा स्वरूप है ।

सत्ताइसवा आक्षेप

आकर मतानुयायियों का यह आप्रह कि पाता के रूप में आत्मप्रत्यक्ष होता है, मिथ्या है क्योंकि परम सत्ता रूप ब्रह्म पूर्णतः अपरिणामी है । कारण यह है कि ज्ञाता होने का उसका आरोपित गुण इस प्रकृति से मेल नहीं खाता । इस सम्बन्ध में यह उत्तर दिया जा सकता है कि यदि पातभाव को उसका परिणामी गुण मान लिया जाए तो सत्ता या स्वयं प्रकाशता को भी गुण मानना पड़ेगा फिर इनका उसकी प्रकृति

से भेद न बैठेगा। ज्ञान-रूप में परिवर्तन से आत्मा के अपरिवर्त्य स्वभाव पर जरा भी असर नहीं पड़ता, क्योंकि ज्ञान ने परिवर्तन से आत्मा परिवर्तित नहीं होती।

अष्टादशवा आक्षेप

यह सुविदित है कि शंकर मतवादी, शुद्ध चैतन्य की समस्त भावार्थ और आभास का द्रष्टा साक्षी मानते हैं, और इस भाषित्व व्यापार द्वारा ही ये सब प्रकाशित होते हैं। उसी साक्षी चैतन्य द्वारा चेतना की निरंतरता स्थिर रहती है और गाढ निद्रा में भी जो ज्ञान-रूप का अनुभव होता है वह इसी साक्षी चैतन्य द्वारा भासित होता है। रामानुज मतानुवादी इस साक्षि चैतन्य का अस्वीकार करते हैं साक्षी का प्रयोजन ज्ञान के व्यापार द्वारा सिद्ध होता है जिसकी चेतना, जाग्रत स्वप्न और सुषुप्ति में भी निरंतर रहती है। वैकटनाथ आग्रहपूर्वक कहते हैं कि ज्ञान-रूप की अभिव्यक्ति अशुद्ध चैतन्य से अभिन्न है वह शुद्ध चैतन्य के स्वप्रकाशत्व से ही अनुमित है। यह भी बताना उचित होगा कि गाढ निद्रा में इन्द्रिय सुख अभिव्यक्त नहीं किए जा सकते यदि ऐसा है तो फिर गाढ निद्रा में ज्ञान-रूप के अनुभव को समझा के लिए साक्षि चैतन्य की क्या माना जाय? जबकि ब्रह्म का सच्चा ज्ञान नहीं माना गया है, इसलिए साक्षी का प्रत्यय और ज्ञान एक नहीं हैं। उसका केवल प्रकाशन भी नहीं हो सकता क्योंकि यदि वह अपने को ब्रह्म रूप से प्रकाशित करता है, तो साक्षि चैतन्य के माध्यम की आवश्यकता नहीं रहती। यदि वह अविद्या के रूप में प्रकाशन करता है तो इसके सम्बन्ध में ब्रह्म मिथ्या हो जायगा। यह नहीं हो सकता कि साक्षि चैतन्य का व्यापार ब्रह्म के समान हो, और सब भी वह अविद्या का स्वरूप ग्रहण करता रहे क्योंकि वह ब्रह्म और अविद्या दोनों से अभिन्न नहीं हो सकता। यदि साक्षि चैतन्य का व्यापार मिथ्या है, तो असंख्य साक्षी मानने के कारण अनावस्था दोष आता है। इस तरह जिस किसी प्रकार से साक्षि चैतन्य को समझा जाय, हम उस तक स मा अनुभव से उसे समझ ठहराने में निष्फल रहते हैं।

उ नतीसवा और तीसवा आक्षेप

वैकटनाथ आग्रह करते हैं कि शंकर मतवादी शास्त्र प्रमाणों को प्रत्यक्ष अनुभव से श्रेष्ठ मानते हैं यह गलत है। वास्तव में शास्त्र का ज्ञान प्रत्यक्ष अनुभव के बिना असम्भव है इसलिए शास्त्रों का इस प्रकार समझना चाहिए कि वे प्रत्यक्ष से विरोध में न आवें। इसलिए, जबकि प्रत्यक्ष नानात्व को सिद्ध करता है तो नानात्व को मिथ्या सिद्ध करने वाले शास्त्र का अर्थ निस्संदेह अप्रमाण होगा। उसके बाद शंकर मतवादी, मिथ्या साधना द्वारा सच्चे ज्ञान प्राप्त करने के अनेक गलत दृष्टांत देते हैं तथा आग्रह करते हैं (जबकि मिथ्या सप से जा डर उत्पन्न होता है, अन्तर द्वारा पदार्थ सूचित करना जबकि अक्षरों का समग्र ना रेखाओं का समाहार है)। कि न वैकटनाथ

का उत्तर यह है कि उन सभी दृष्टान्तों में जहाँ मिथ्यात्व से सत्य की प्राप्ति मानी गई है वहाँ हम मिथ्यात्व से सत्य की धार नहीं पहुँचते किन्तु एक सच्चे ज्ञान ॥ दूसरे सच्चे ज्ञान की धार पहुँचते हैं । रखाएँ, किसी वस्तु की सच्ची प्रतीक है इसी कारण, वे उसका प्रतिनिधित्व करती हैं और मिथ्यात्व के सत्य की प्राप्ति के कोई भी उपाहरण नहीं लिए जा सकते । इसलिए यदि शास्त्र भी मिथ्या है (अंतिम अर्थ में) जैसा कि साकर मतवादी कहेंगे तो उनके लिए हम ब्रह्म ज्ञान प्राप्ति करना असम्भव हो जायगा ।

द्वितीयवा आक्षेप

साकर के अनुयायियों का यह मत है कि सच्चे ज्ञान से हमी जीवन में मुक्ति प्राप्त हो सकती है जिस कि ये जीवन्मुक्ति कहते हैं । रामानुज मतवादी इसे अस्वीकार करते हैं । वे ऐसा मानते हैं कि सच्चे ज्ञान द्वारा मुक्ति नहीं मिल सकती किन्तु सच्चे ज्ञान के सायाग से उचित काम और उचित भाव द्वारा मुक्ति मिल सकती है । जगत् के पदार्थों से सच्चा विभाग करीर व न रहने पर ही हाता है । बेंकटनाथ यह बताते हैं कि जहाँ तक देह है एकाकार रूप से परम ज्ञान का अनुभव सम्भव है, क्योंकि ऐसे पुरुष का अपने शरीर और उमक नाग। सम्बन्ध का भान अवश्य ही होगा, यदि ऐसा कहा जाय कि यद्यपि शरीर रहता है किन्तु उसे मिथ्या या असत् माना जा सकता है, तो इसका अर्थ यह होगा कि वह शरीर रहित है और तब जीवन्मुक्ति और विदेह मुक्ति में भेद सम्भव हो जायगा ।

तृतीयवा आक्षेप

साकर मतवादी आग्रहपूर्वक कहते हैं कि अज्ञान या अविद्या, यद्यपि ज्ञान विरोधी है ता भी वह भावामय वस्तु है जैसा कि श्रवण अनुमान एवं शास्त्र प्रमाण करते हैं । बेंकटनाथ इस अस्वीकार करते हुए यह कहते हैं कि यदि अज्ञान को ज्ञान विरोधी माना जाता है तोभी ऐसा हो सकता है जबकि वह ज्ञान का निषेध करता है अर्थात् उसे अभावावस्था में ला पाहिए । ऐसा अभाव किसी ज्ञान के विषय का स्पष्ट ही सम्बन्ध करीर और यदि वह मान लिया जाता है तो ज्ञान का विषय जान लिया जाना चाहिए क्योंकि नहीं तो निषेध का सम्बन्ध नहीं कर सकता । इस पर साकर मतवादी जवाब देते हैं कि ज्ञान का निषेध और विषय जिनके यह सम्बन्ध करता है, वे दोनों इस तरह सम्बन्ध वस्तु हैं कि ज्ञान का निषेध आसन्नकाल में प्राप्त नहीं करता कि ज्ञान का विषय जाना जाता चाहिए । इसलिए, यह कहना ठीक है कि ज्ञान का अभाव अज्ञान का अभाव है । इस पर साकर उत्तर देते हैं कि अज्ञान निषेध का प्रयोग में, जहाँ निषेध किया गया वस्तु की उत्पत्ति निषेध का बाध करती है उदाहरणार्थ जहाँ ज्ञान का अभाव (अज्ञान) का निषेध है किसी भी (वस्तु) का अस्तित्व उसे

आवश्यक रूप से बाध करता है। इसलिए 'मैं कुछ नहीं जानता यह अनुभव किसी भी ज्ञान से बाधित होगा। यदि यह भाग्रह किया जाता है कि ज्ञान का निषेध और उसका अनुभव दो भिन्न धारणाएँ हैं, और उसका अनुभव विरोधात्मक न हो, तो उत्तर यह है कि प्रत्यक्ष सबदा वर्तमान काल में अस्तित्व रखने वाले पदार्थों को ग्रहण करता है। यद्यपि, गाढ निद्रा में अज्ञान के तथाकथित प्रत्यक्ष के प्रसंग में, अज्ञान का ज्ञान अनुमान द्वारा हुआ हो ऐसा माना जाय और मैं भ्रम हूँ मैं अपने को या दूसरा का नहीं जानता, 'ऐसे प्रसंग में, स्पष्ट रूप से अज्ञान का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इसलिए यह सम्भव है कि मैं का अनुभव भी हा और वह भ्रम भी रह। इस प्रकार अज्ञान अनुभव निरर्थक रहेगा। पुनः अभाव (निषेध) के अनुभव का आवश्यक प्रतियोगी लक्ष्य करना चाहिए इससे यह ध्य होना कि प्रतियोगी का ज्ञान है और वह सबध्यायी अभाव के अनुभव को बाध करेगा जो सबधा ज्ञानरहित है। तो भी यह भाग्रह किया जाय कि अज्ञान का ज्ञान उसके अभाव का अनुभव नहीं है, किन्तु एक भावात्मक पदार्थ का अनुभव है और इसलिए उपराक्त विवाद में दिए गए आक्षेप यहाँ निरूपयोगी रहेंगे।

इस पर प्रत्युत्तर यह है कि अज्ञान नामक भाव पदार्थ की मायता या प्रत्यक्ष अनुभव का विषय है, ज्ञान विरोधी पदार्थ का अनुमित कर सकती है क्योंकि अज्ञान का 'म नज अनुपस्थिति या निषेध के अर्थ में प्रयुक्त होता है। यदि ऐसा है तो यह भाग्रह किया जा सकता है कि विरोध का अनुभव दो पद संश्लिष्ट करता है वे हैं जा विराध करता है और जिसका विराध किया जाता है। इस प्रकार, अज्ञान अनुभव ज्ञान को भी समाविष्ट करेगा इसलिए जब अज्ञान का विरोधी प्रकाशित होता है तब अज्ञान कैसे क्षीयगा? इसलिए यह स्पष्ट है कि अज्ञान को कबल अभाव मानन कि बजाय भाव पदार्थ मानन से कोई लाभ नहीं होता। भाव रूप अज्ञान का प्रत्यय ऐसे किसी नए उद्देश्य की पूर्ति नहीं करता है जो कि अज्ञान का ज्ञानाभाव प्रत्यय उसी प्रकार न कर सकता हो। यदि भाव पदार्थ ब्रह्म के प्राकट्य की प्रमाणित करता हुआ माना जाता है तो अभाव भी वही कर सकता है। चरकर मतवादी स्वयं मानत है कि ज्ञान अज्ञान को, जो ज्ञान के उल्टे का प्रागभाव है निरास करने प्रकट होता है और इस प्रकार एक रूप से वे इसे अज्ञान का अभावात्मक रूप मानते हैं। मैं मुग्ध हूँ (मुग्धोऽस्मि) इस माने हुए अनुभव में विराध के प्रत्यय का समावेश होता है। मुग्ध शब्द में निषेधात्मक प्रत्यय न होने से यह ध्य नहीं निकलता है कि वह निषेधात्मक नहीं है। इस प्रकार भाव रूप अज्ञान प्रत्यय से प्रमाणित नहीं है।

यह सूचित किया गया है कि अज्ञान की सत्ता इस मायता पर तिष्ठ की जा सकती है कि यदि प्रकाश घबकार का दूर करके प्रकट होता है उसी प्रकार, ज्ञान की भी भाव रूप अज्ञान को दूर करके प्रकट होना चाहिए। अनुमान ज्ञान का एक प्रकार

है, और इसलिए उसे अपने व्यापार को आग्रह करने वाले किसी भी अज्ञान को दूर करना चाहिए। जबकि यह अज्ञान अपने का प्रकट नहीं कर सका तो यह सहज अनुमान किया जायगा कि कोई दूसरा अज्ञान आग्रह कर रहा है और जिसे दूर किए बिना वह अपने को प्रकट नहीं कर सका, तो इस प्रकार अनवस्था स्थिति आ जाएगी। यदि अज्ञान प्रच्छन्न मानते हैं तो अनुमान अज्ञान को साक्षात् नष्ट करता है यह भी माना जा सकता है, जब कभी ज्ञान किसी पदार्थ को प्रकाशित करता है तब वह उससे सम्बन्धित अज्ञान को दूर करता है। शास्त्र भाव रूप अज्ञान का समयन नहीं करते हैं। इस प्रकार भाव रूप अज्ञान का प्रत्यय 'यायविच्छेद' है।

चालीसवां आक्षेप

अज्ञान ब्रह्म में नहीं कि तु जीव में रहता है यह मायता गन्त है। यदि अज्ञान जीव के अपने सच्चे स्वरूप में (अर्थात् ब्रह्म रूप से) रहता है तो अज्ञान वस्तुतः ब्रह्म में ही रहता है। यदि ऐसा माना जाता है कि अज्ञान प्रत्येक जीव के अपने वास्तविक स्वरूप में नहीं किन्तु सामान्यतः समझे जाने वाले जड़ भ्रमणादि धमयुक्त रूप में रहता है तो कहने का अर्थ यह होता है कि अज्ञान भौतिक द्रव्य में सम्बन्धित है और वह दूर नहीं किया जा सकता, क्योंकि भौतिक वस्तुओं में बद्ध जीव में अज्ञान को दूर करने की इच्छा कभी नहीं हो सकती। न उसमें उसे नाश करने की शक्ति ही है। पुनः यह प्रश्न किया जाय कि अज्ञान व्यक्तिगत जीवों में भय करता है तो वह भिन्नता जीवों में एक है या अनेक। पहले प्रसंग के अनुसार एक जीव की मुक्ति से अज्ञान हट जाने पर सभी मुक्त हो जाएंगे। दूसरे प्रसंग में यह कहना कठिन है कि अविद्या पहले है या जीवों का भ्रमसंभेद, इस प्रकार अज्ञेय या धर्म दोष उत्पन्न हुआ, क्योंकि शकर मतवादी जीवों में भेद की सत्ता नहीं मानते। 'अज्ञान ब्रह्म' से सम्बन्धित है इस मतानुसार, जीवों के बीच भेद मिथ्या होने से भिन्न जीवों के अनुसार भिन्न अज्ञान मानने की आवश्यकता नहीं रहती। कुछ भी हाँ अविद्या, चाह सत्य हो या भ्रम रूप हो, वह जीवों की भिन्नता नहीं समझ सकती। पुनः यदि अज्ञान जो जीवों में भेद उत्पन्न करने वाला माने गए हैं, वे ब्रह्म में रहते हैं ऐसा माना जाता है तो ब्रह्म नहीं जाना जा सकता। अज्ञान जीवों में रहते हैं इस वाद के अनुसार पुनः पुरानी कठिनाई सम्मुख आती है कि अविद्या का भेद प्राथमिक है या जीवों का भेद। यदि उस समस्या का इस प्रस्ताव से हल करने का मत है कि यहाँ अनवस्था स्थिति बीज और अक्षुर जसे दोषपूर्ण नहीं है तो यह बताया जा सकता है कि अज्ञान, जो जीवों में भेद उत्पन्न करता है उनका जीव ही आधार है इस भाव्यता को स्वीकारने पर अनवस्था का कोई स्थान नहीं रहता। बीज जो अक्षुर पैदा करता है वह अपने आपको उत्पन्न नहीं करता। यदि यह सूचन किया जाता है कि पूर्वगामी जीवों की अविद्या उत्तरकालीन जीवों का उत्तरकालीन जीवों को उत्पन्न करती है तो जीव नाशवान् हो जाएंगे। इस

प्रकार किसी भी प्रकार हम इस मत का समर्थन करना चाहे कि अविद्या प्रत्येक जीवों में रहती है तो हमें भारी असफलता का सामना करना पड़ता है ।

इकतालीसवा आक्षेप

ऐसा कहा जाता है कि अविद्या दोष ब्रह्म में है । यदि यह अविद्या दोष ब्रह्म से भिन्न है तो वह वास्तव में द्वैतवाद स्वीकार करने जैसा होता है, यदि ऐसा नहीं है अर्थात् ब्रह्म से भिन्न नहीं है, तो ब्रह्म स्वयं सभी भ्रमों और भूलों का उत्तरदायी है जो अविद्या जनित हैं और ब्रह्म के नित्य होने से, सभी भ्रम और भूल भी अवश्य नित्य होंगे । यदि ऐसा कहा जाय कि भ्रम और भूल, ब्रह्म के किसी अन्य सहकारी से सम्बंधित होने पर उत्पन्न होते हैं तो इस पर पुराना प्रश्न खड़ा किया जा सकता है कि वह सहकारी कारण ब्रह्म से भिन्न है या नहीं, और वह सत् है या असत् । फिर ऐसा सहकारी कारण आत्मा और ब्रह्म के तादात्म्य के सच्चे ज्ञान से उत्पन्न होने का प्रागमात्र रूप नहीं हो सकता क्योंकि तब फिर शंकर मतवादियों द्वारा प्रतिपादित भाव रूप अज्ञान का सिद्धांत संवधा अनावश्यक और अयोग्य हो जायगा । ऐसा अभाव ब्रह्म से अस्मिन्न नहीं हो सकता क्योंकि तब सत्य के उदय एवं अज्ञान के नाश के साथ स्वयं ब्रह्म का अंत हो जायगा । जबकि ब्रह्म से बाहर सब कुछ मिथ्या है यदि ऐसी कोई वस्तु है जो ब्रह्म के प्रकाश का अवरोध या उसमें विकृति उत्पन्न करती है (यदि विकृति किसी भी अर्थ में सत् हो) तब वह वस्तु भी ब्रह्म होगी और ब्रह्म के नित्य होने से वह विकृति भी नित्य होगी । यदि जो दोष अवरोधक के रूप में कार्य करता है उसे असत् और अनादि मान लिया जाता है तो भी उसे किसी का आधार होना चाहिए और वह अवस्था दोष उत्पन्न करेगा । यदि वह किसी भी कारण पर आधारित नहीं है तो वह ब्रह्म जसा होगा जो निरर्थक दोष पर आधारित हुए बिना प्रकाशित होता है । यदि ऐसा कहा जाता है कि यह दोष अपनी एक दूसरी की भी रचना करता है तो जगत् की रचना किसी अन्य दोष पर अवलम्बित हुए बिना प्रकट होगी । यदि ऐसा कहा जाय कि दोष की अपनी रचना करने में कोई असमर्थता नहीं है उसे कि भ्रम एक प्रकार से अपनी ही रचना है, अर्थात् वह अपने से बना है तो शंकर मतवाली अपने ही मत का खण्डन करेंगे क्योंकि वे अवश्य ही मानते हैं कि अनादि जगत्, सज्जन दोष के व्यापार से है । यदि अविद्या स्वयं मिथ्या आरोपण नहीं है, तो वह या तो सत्य होगी या तुच्छ । यदि वह भ्रम और काय दोनों ही मानी जाती है तो वह अनादि नहीं होगी । यदि उसका आरम्भ है तो उसे जगत् प्रपञ्च से परिच्छिन्न नहीं किया जा सकता । यदि भ्रम और उसकी रचना अस्मिन्न मानी जाय, तब भी अविद्या अपने से अपनी रचना करती है यह पुरानी कठिनाई वैसी ही बनी रहती है । पुनः अविद्या, ब्रह्म को किसी महकारी दोष की सहायता के बिना दीवती है तो वह ऐसा निरंतर करती रहेगी । यदि यह आग्रह किया जाता

है कि जब अविद्या का अंत होता है उसकी अभिव्यक्तियाँ का भी अंत हो जायगा, तब भी कठिनाई उपस्थित होती है जिसका शंकर मतवादियों ने स्वयं सूचन किया है क्योंकि हम जानते हैं कि उनके मतानुसार प्रवाणन और प्रकाश्य में भेद नहीं है और शाना के बीच कोई बारण व्यापार भी नहीं है। जो प्रकाशित होता है उसे प्रकाश तत्त्व से पृथक् नहीं किया जा सकता।

यदि यह आप्रह्न किया जाता है कि जब तक सच्चे ज्ञान का उदय नहीं होता तब तक ही अविद्या प्रकट रहती है तो ऐसा नहीं कहा जा सकता कि सच्चे ज्ञान के उदय होने का प्रागभाव जगत् प्रपञ्च का कारण है और अविद्या मानना अनावश्यक है ? यदि यह कहा जाता है कि नानारूप जगत् प्रपञ्च का अभाव कारण नहीं माना जा सकता, तो उतन ही बलपूर्वक यह भी आप्रह्न किया जा सकता है कि यह स्थिति नाना रूप जगत् प्रपञ्च को उत्पन्न करने में अवयव भी मानी जा सकती है। यदि ऐसा माना जाता है कि मोक्ष में भावात्मक दाप कई भ्रम उत्पन्न कर सकता है तो दूसरी ओर यह भी आप्रह्न किया जा सकता है कि परिच्छेद एवं भेद का न देखना भी बहुधा अनेक भ्रम उत्पन्न करता है। यदि ऐसा कहा जाता है कि अभाव काल से मर्यादित नहीं है और इसलिए वह काल की भिन्न परिस्थितियों में नाना प्रकार के जगत् प्रपञ्च उत्पन्न करने में क्षममान नहीं है और इसी कारण से, भाव रूप अज्ञान मानना अधिक ठीक है तब भी उसी आप्रह्न से यह प्रश्न किया जा सकता है कि काल धर्म से भ्रमर्यादित अनादि अज्ञान, काल से मर्यादित होकर, सच्चे ज्ञान के उदय तक, नाना रूप जगत् प्रपञ्च को किस प्रकार उत्पन्न करता रहता है। उत्तर में यदि यह कहा जाता है कि अविद्या का गुण यही है ता फिर यह पूछा जा सकता है कि अभाव के ऐसे स्वभाव या धर्म का मानने में हानि भी क्या है ? यह कम से कम हमें भाव रूप अज्ञान के विभिन्न एवं भूव कल्पना को मानने से बचाता है। यह आप्रह्न किया जाय कि अभाव एकरस एवं निराकार है और इसलिये उसमें धर्म परिणाम नहीं हो सकता जबकि अविद्या भावरूप पदार्थ होने से विवक्षित परम्परा में परिणत हो सकती है। इस सम्बन्ध में यह आप्रह्न किया जा सकता है कि अविद्या का धर्म इस विवक्षित परिणाम के अतिरिक्त और कुछ नहीं है यदि ऐसा है जबकि अविद्या का धर्म ही नानारूप परिणाम की परम्परा होता है, तो हर समय हर प्रकार के भ्रम बने रह सकते हैं। धर्म को विवक्षित का परिणाम भी नहीं माना जा सकता क्योंकि अविद्या ऐसे काय उत्पन्न करती माना है। यदि ऐसा आप्रह्न किया जाता है कि अविद्या स्वयं, अनुभव में आने वाले विवक्षित परिणामों में भिन्न एक विविध पदार्थ है तब भी बड़ी पुराना प्रश्न खड़ा हो जायगा कि वह सन् ॥ या असन् ॥ पहला विकल्प मानने पर द्वैतवाद का स्वीकार होगा, और दूसरा विकल्प अर्थात् यदि वह मिथ्या है तो भिन्न देव और काल से मर्यादित विविध विवक्षित की परम्परा ऐसे भूवर्णामी अस्तित्व कल्पनाओं को मानने के लिए बाध्य करेगा। यदि यह कहा जाता है कि पूर्वर्णामी परिणाम की परम्परा उत्तरकाल

के परिणामों की अनन्त परम्परा को निश्चित करती है, यह मायता तात्त्विक दोषयुक्त नहीं है, ता भी इस परिस्थिति को समझाने के लिए अविद्या को स्वीकार करना आवश्यक नहीं है। क्योंकि ऐसा माना जा सकता है कि ब्रह्म में किसी बाह्य कारण पर आश्रित हुए बिना भिन्न परिणाम उत्पन्न होते हैं। ब्रह्म में अनन्तर भिन्न भिन्न घम परिणाम (सत् या असत्) रूप से परिणत होते रहते हैं, ऐसी मायता इस निष्कर्ष पर ल जायगी कि इन परिणामों से परे कोई ब्रह्म है ही नहीं, यह भाष्य निष्प्रमाण है क्योंकि हमारा प्रत्यक्ष अनुभव बताता है कि मिट्टी के पिंड में होने वाले परिणाम उसकी सत्ता को अप्रमाण सिद्ध नहीं करते हैं। ऐसे मत में ब्रह्म को भ्रम का अधिष्ठान माना जा सकता है। दूसरी ओर मिथ्या अविद्या की मायता स्वीकार करने पर ही अधिष्ठान की सत्ता का वायपूर्ण नहीं प्रतिपादित किया जा सकता, क्योंकि मिथ्या का अधिष्ठान स्वयं मिथ्या होगा। इसलिए यदि ब्रह्म को उसका आधार माना जाय, तो वह स्वयं मिथ्या होगा और हम धूर्तवाद में पड़ेंगे।

पुन यह पूछा जाय, कि अविद्या स्वयं प्रकाश्य है या नहीं। यदि वह नहीं है, तो वह तुच्छ हो जाती है यदि वह स्वप्रकाशित है तो फिर पूछा जा सकता है कि प्रकाश्य उसका स्वरूप है या नहीं। यदि है तो वह ब्रह्म जैसी स्वयं प्रकाश होगी और दोनों में भेद न रहेगा। यदि अविद्या का प्रकाशत्व ब्रह्म में है तो ब्रह्म निरूप्य है, कोई ऐसा समय न होगा जब अविद्या प्रकाशित न हो। प्रकाशत्व, ब्रह्म या अविद्या का घम भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा नहीं माना गया है कि दोनों में से कोई उसका जाता है। यदि ऐसा भाग्रह किया जाता है कि ज्ञात घम मिथ्या आरोपण के कारण है तो यह भाष्य किया जा सकता है कि जहाँ तक अविद्या के प्रत्यय का स्पष्ट न किया जाय वहाँ तक ऐसे मिथ्या आरोपण का भय समझ के बाहर है। मिथ्या आरोपण की मायता के आधार पर ही ज्ञात भाव सम्भावित है और उपराक्त मायता के आधार पर मिथ्या आरोपण, ज्ञात की मायता पर नश्य है। यदि वह ब्रह्म के कारण है, तो ब्रह्म के निरूप्य होने से, मिथ्या आरोपण भी निरूप्य होगा। यदि वह प्रकारण है तो सारा जगत प्रपञ्च प्रकारण हो जायगा।

अविद्या का अधिष्ठान का कोई भी विचार समझ के बाहर है। उसका कोई आधार नहीं है, वह या तो ब्रह्म जैसा स्वतन्त्र होना चाहिए या तुच्छ। यदि उसका कोई आधार है और वह आधार ब्रह्म का स्वरूप है तो यह समझना कठिन हो जाता है कि निरूप्य शुद्ध ब्रह्म, स्वभाव से विराधी अविद्या का किस प्रकार अधिष्ठान हो सकता है। यदि इस समस्या का निराकरण इस मायता में पाया जाता है कि अविद्या मिथ्या है, तो यह भाग्रह किया जा सकता है कि यदि वह मिथ्या है तो फिर उसे भ्रम करने का प्रयत्न निरर्थक है। यदि उत्तर में यह कहा जाता है कि असत् होने पर भी वह दीक्षती है और इस आभास के अन्त के लिए प्रयत्न किया जाता है, तो उसका भी यह प्रत्युत्तर दिया जा सकता है, मास भी अविद्या जितना ही मिथ्या

है। यदि यह माना जाता है कि यद्यपि वह मिथ्या है फिर भी वह किसी के हित में हानि पहुँचा सकती है तो उसका मिथ्यात्व नाम मात्र का होगा, क्योंकि उसका वास्तव में सत माना गया है। यन्त्रि ब्रह्मन् अपने अर्थात्त या मर्यादित स्वरूप से अविद्या का अविच्छान माना जाता है तो यह अभ्यास या बन्धन किसी अन्य अविद्या के द्वारा होने से यह परिस्थिति भ्रम पैदा करेगी। यदि यह माना जाता है कि मर्यादित या अमर्यादित ब्रह्म से पूर्ववत् कोई एक वस्तु अविद्या का आधार है, तो यह मन त्याग देना होगा कि ब्रह्म अविद्या का आधार है फिर इस आधार का कोई अन्य आधार कूटने में कठिनाई उपस्थित होगी। यदि यह कहा जाता है कि अविद्या, ब्रह्म की तरह अपना ही आधार है किन्तु ब्रह्म स्वयं अपना अविच्छान नहीं है तो फिर अविद्या के लिए कोई अन्य आधार न रहेगा। यदि ऐसा कहा जाता है कि अविच्छान को उपाधि के आधार पर समझाया जा सकता है, तो भी यह आधार के आधार की (आधाराकारापाधि) उपाधि किस प्रकार बिना आधार के हो सकती है। यदि इसके और आधार साचे जाते हैं तो अनवस्था दोष उत्पन्न होगा। पुनः यदि यह माना जाता है कि जो मिथ्या है उसे आधार की आवश्यकता नहीं है तो यह आग्रह किया जा सकता है कि शंकर मतवादियों के अनुसार भ्रम अविच्छान पर ही होता है फलतः पृथ्वी पर विद्यमान घटा भी भ्रम है। इसके अतिरिक्त अविद्या का यह मिथ्या अनुभव मर्यादित या अमर्यादित अनुभव नहीं है जसेकि यह अनुभव या अन्य चित्त की अवस्थाओं का अनुभव होता है, क्योंकि वे अविद्या के नाम माने गए हैं। यदि वे नहीं हैं, तो वे किसी अन्य दोष के कारण होंगे और वे किसी अन्य के कारण होंगे इस प्रकार अनवस्था स्थिति उत्पन्न होगी। यदि यह कहा जाता है कि अविद्या अपने अनुभव से भिन्न कुछ नहीं है तो जबकि सभी अनुभव ब्रह्मण्य हैं तो ब्रह्म स्वयं मिथ्या होगा। पुनः यन्त्रि अविद्या ब्रह्म के स्वरूप को आवृत कर प्रकट होती है तो सभी गुण ज्ञान आवृत होने और लुप्त हो जाने से स्वयं अविद्या भी जो उससे प्रकट हुई है सहज ही लुप्त हो जायगी। यदि वह ब्रह्म रूप से प्रकट होती है और उसका अपना स्वरूप आवृत रहता है, तो स्वयं ब्रह्म के ही प्रकट रहने से बन्धन का प्रश्न उठता ही नहीं है। यह स्पष्ट है कि वह अविद्या और ब्रह्म दोनों ही रूपा से प्रकट नहीं हो सकती क्योंकि यह स्वबाधित होगा। क्योंकि ज्ञान अज्ञान का नष्ट करता है। यदि ऐसा माना जाता है कि जिस प्रकार दण्ड, बिम्ब को प्रतिबिम्बित करता है जिसमें दण्ड का घम अपने को प्रकट कर सकता है और सच्चा भुँह छिप जाता है उसी प्रकार अविद्या बिम्ब प्रकट करती है और स्वयं अविद्या एवं ब्रह्म छिपा रहता है। अर्थात् अपने और ब्रह्म दोनों को छिपा भी सकती है। इस पर उत्तर यह दिया जा सकता है कि तादात्म्य अभ्यास के सभी प्रसंगा में भेद का अग्रहण ही भ्रम का कारण होता है। किन्तु ब्रह्मन् और अविद्या दोनों निकटवर्ती देश में इस प्रकार स्थित नहीं हैं कि जिससे इनके तादात्म्य अभ्यास की, ऐसे ही निकटवर्ती देश के कारण होने वाले भ्रमों के अन्य

उदाहरण से तुलना की जा सके । यदि ऐसा कहा जाता है कि अविद्या, द्रव्य न होने के कारण, जो भी आलोचना सद्रूप, विद्यमान द्रव्य के बारे में की जा सकती है, वह अविद्या पर उपयुक्त नहीं हो सकती, तो ऐसा सिद्धांत समझ सूयवाद जसा होगा, क्योंकि सूयवादी यह मानते हैं कि उनके विरुद्ध की हुई आलोचनाएँ सूयवाद के सिद्धांत का खण्डन नहीं करतीं ।

मयालोसवा आक्षेप

सत्कर मतवादी अविद्या और माया को दो भिन्न प्रत्यय मानते हैं । माया दूसरा जो भ्रम में डालती है और अविद्या स्वयं को । माया गलत भ्रमों में प्रयुक्त होता है कि तु सत्कर मतवादियों की धारणा को कोई भी भ्रम सतुष्ट नहीं करता । यदि ऐसा माना जाता है कि माया गलत में, जिसका ब्रह्म भविष्यमान है, यह बिलक्षणता है कि यह अपने भिन्न रूप दूसरा को प्रकट करती है और उन्हें मोहित करती है तो इसे अविद्या प्रत्यय से पृथक् करना कठिन हो जाता है । यदि ऐसा माना जाता है कि अविद्या का प्रयोग, भ्रम उत्पन्न करने वाले वर्तमान के सङ्कुचित अर्थ में किया जाता है जैसाकि रजत मुक्ति के दृष्टांत में है, तो माया भी अविद्या कही जा सकती है क्योंकि वह भी जगत प्रपञ्च प्रत्यक्ष कराती है । इसका कोई भी कारण नहीं है कि रजत मुक्ति-भ्रम के कारण को अविद्या क्या कहा जाय और ऐसे भ्रम को सापेक्ष रूप से बाधित करने वाले सच्चे ज्ञान का दया न कहा जाय । ईश्वर भी अविद्या प्रस्त माना जा सकता है, क्योंकि उसके सङ्ग होने से, उसे सभी जीवों का ज्ञान है जिसके अंतर्गत मिथ्या ज्ञान का भी समावेश है । यदि ईश्वर को भ्रम का ज्ञान नहीं है, तो वह सत्य न होगा । यह भी मानना गलत है कि माया के सिवाय ब्रह्म के सम्पूर्ण जगत् प्रकट है, और यन्नि यह ब्रह्म को मिथ्या प्रकट करने के अतिरिक्त सभी को प्रकट करती है । और यदि ब्रह्म स्वयं भ्रम में न रहे जा कि जगत प्रपञ्च का मिथ्या रूप जानता है, तब तो ब्रह्म की धनानावस्था का निराकरण करना ही कठिन होगा । यदि ब्रह्म, सभी पदार्थों का दूसरा वा भ्रम है ऐसा जानता है तो उसे दूसरा को जानना चाहिए और साथ ही साथ उनमें रहे भ्रमों को भी फिर इसका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म स्वयं अविद्या से प्रभावित है । मिथ्यात्व का ज्ञान भ्रम हुए बिना किस प्रकार हो सकता है यह समझना कठिन है, क्योंकि मिथ्यात्व निरा भ्रम नहीं है किन्तु एक वस्तु का, जहाँ वह नहीं है उस स्थान पर दीखना है । यदि ब्रह्म दूसरा को केवल भ्रम में देखता है तो इससे यह अर्थ सिद्ध नहीं होता कि वह अपनी माया से दूसरा को मोहित करता है । कोई वाजीगर हो सकता है जो अपनी झुठी आल से अपना जादू दिखाने का प्रयत्न करे । ऐसा माना जाय कि माया और अविद्या में यह भेद है कि अविद्या भ्रममय अनुभवों को उत्पन्न कर अनुभव करने वालों के हित को नुकसान पहुँचाती है, जबकि ब्रह्म जो इन जीवों को और उनके अनुभवों को, अपनी माया दृष्टि का देखता है जो उसके हित

को क्षति नहीं पहुँचाती है। इसका यह उत्तर है कि यदि माया किसी ने हित का क्षति नहीं पहुँचाती तो उसे दाय नहीं कहा जा सकता। यहाँ आशेष किया जा सकता है कि दाय का हानिकारक एवं लाभप्रद पक्ष से कोई सम्बन्ध नहीं है, किन्तु उनका सम्बन्ध केवल सत्य और मिथ्या से ही है। ऐसा मत स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि मिथ्या और सत्य का उपयोग दृष्टि से मूल्य है और जो भी मिथ्या है वह किसी के हित को नुकसान पहुँचाता है, यदि ऐसा नहीं है तो, कोई भी उसे निवारण करने का प्रयत्न न करेगा। यदि ऐसा तब किया जाता है कि माया ब्रह्म में दोष रूप नहीं है किन्तु उसका गुण है तो यह कहा जायगा कि यदि ऐसा है तो कोई भी उस हटान की चिन्ता न करेगा। पुनः यदि माया ब्रह्म का गुण है, और ऐसे महान् व्यक्ति का प्रयोजन सिद्ध करता है फिर एक छोटा जीव तो हिम्मत ही नहीं कर सकता। यदि जीव ऐसा कर भी सके तो वह सबगतिमान् सत्ता के व्यावहारिक अर्थ को हानि पहुँचायगा क्योंकि माया एक गुण होने के कारण ब्रह्म के लिए अवश्य ही उपयोगी हो सकती है। माया बिना कारण अपने आपसे नष्ट नहीं हो जा सकती, क्योंकि ऐसा मानने से हम दार्शनिकवाद मानना पड़ेगा। यदि माया नित्य और सत् है तो यह हमें द्रव्यवाद मानने का बाध्य करेगी। यदि माया ब्रह्म के अन्तर्गत मानी जाय तो ब्रह्म केवल प्रकाश होने से और माया का उसमें समावेश होने से, उसमें जगत् प्रपञ्च उत्पन्न करने की शक्ति न रहेगी जो उसमें मानी गई है। पुनः माया नित्य होने से मिथ्या नहीं हो सकती। पुनः यदि, ब्रह्म में से माया का प्रकट होना सत्य माना जाता है तो ब्रह्म का अज्ञान भी सत्य है यदि ब्रह्म में से मिथ्या प्रकट है तो ब्रह्म, माया का अपनी लीला के साधन हेतु उपयोग करता है ऐसा मानना निरर्थक होगा। ब्रह्म एक छोटे बालक की तरह झूठे प्रतिबिम्ब चित्रों से खेलता है यह मानना नितांत अर्थहीन है। यदि जीव और ब्रह्म एक ही हैं, तो जीवगत अज्ञान ब्रह्म में अज्ञान अनुमित नहीं करेगा यह मानना तक विरुद्ध होगा। पुनः यदि जीव और ब्रह्म सच्चिदानन्द हैं तो फिर उनके तादात्म्य का ज्ञान कैसे मुक्ति प्रदान कर सकता है? इस प्रकार माया और अविद्या एक दूसरे से भिन्न हैं यह समझ के बाहर है।

तेजोलीसवा आक्षेप

शंकर के अनुयायी यह मानते हैं कि अद्वैत के ज्ञान से मुक्ति प्राप्त होती है। अथ यह ज्ञान ब्रह्म ज्ञान से भिन्न नहीं हो सकता, क्योंकि यदि ज्ञान विषयरहित है तो वह ज्ञान नहीं है, क्योंकि शंकर मतवादी यह मानते हैं कि ज्ञान, विषय की दृष्टि रूप चित्त की स्थिति ही हो सकती है (दृष्टि रूप हि ज्ञान सविषयमेव इति भवतामपि सिद्धांतम्)। यह ब्रह्म नाम से एक (अभिन्न) भी नहीं हो सकता क्योंकि यदि ऐसा ज्ञान मुक्ति प्रदान कर सकता है तो शुद्ध ब्रह्म का ज्ञान भी वही करा सकता है। ऐसा माना जा सकता है कि रजत सीप के दृष्टांत में जब कमलता 'इदं' तत्त्व में प्रकट है

तो वह रजत के भ्रम के अनुभव के बाधा के समान है और ब्रह्म के सत्य स्वरूप को प्रकट करने वाले तादात्म्य ज्ञान का प्रकट होना, जगत प्रपञ्च का बाधित होना माना जा सकता है। इस पर यह उत्तर है कि 'इदं' की सीप के रूप में सत्ता और उसके रजत रूप मांस में तादात्म्य नहीं है। इस प्रकार, एक ज्ञान दूसरे की बाधा कर सकता है कि तु घालोचना के इस दृष्टा न में, तादात्म्य ज्ञान के विचार में कोई नया तत्व नहीं है जो ब्रह्म ज्ञान में पहले से विद्यमान न था। यदि तादात्म्य विचार सविषय ज्ञान माना जाता है तो यह ब्रह्म ज्ञान में मिश्र होगा और वह स्वयं मिथ्या होने से, भ्रम को दूर नहीं करेगा। ज्ञात वस्तु फिर प्रत्यभिज्ञा होती है यह उदाहरण भी धारक मत का उपयुक्त समर्थन नहीं है क्योंकि यहाँ प्रत्यभिज्ञा रूप ज्ञान, मूल परिचयात्मक ज्ञान जैसा एक रूप नहीं है, जबकि तादात्म्य ज्ञान ब्रह्म ज्ञान से अभिन्न ही माना गया है। पुनः, यदि ऐसा माना जाता है कि कृतिरूप सविषय ज्ञान भ्रम को दूर करता है और ब्रह्म ज्ञान उत्पन्न करता है, तो भ्रम सत्य ठहरने क्योंकि वे भ्रम वस्तु की तरह मण्ड किए जा सकते हैं।

यदि ऐसा कहा जाता है कि तादात्म्य का प्रत्यय, ध्विधा उपहित ब्रह्म को लम्ब करता है तो भ्रम यह होगा कि साक्षी चेतन द्वारा जगत प्रपञ्च उत्पन्न होता है और ऐसा प्रकट होना भ्रम को दूर नहीं करेगा।

पुनः यह प्रश्न किया जा सकता है कि जो ज्ञान, यह विचार उत्पन्न करता है कि ब्रह्म के प्रतिरिक्त सभी कुछ मिथ्या हैं, इसे भी मिथ्या माना जा सकता है या नहीं क्योंकि यह स्वबाधित होगा। यदि जगत् प्रपञ्च में मिथ्यात्व का विचार स्वयं मिथ्या माना जाय, तो जगत् का सत्य मानना पड़ेगा। यदि यह ध्यात किया जाता है कि जैसे य ध्या स्त्री के पुत्र की मृत्यु की कल्पना में बध्या एवं पुत्र दोनों ही मिथ्या हैं उसी प्रकार यहाँ भी जगत् एवं मिथ्यात्व दोनों ही मिथ्या हैं। किन्तु यह उत्तर दिया जा सकता है कि उपरोक्त दृष्टा न में बध्या स्त्री और पुत्र की मृत्यु का मिथ्यात्व दोनों मिथ्या नहीं हैं। पुनः यदि, जगत् प्रपञ्च का मिथ्यात्व सत्य है तो इससे द्वतवाद प्रतिपादित होता है।

पुनः यदि अनुमान जगत् प्रपञ्च को बाधित करना है तो यह मानने का कोई कारण नहीं है कि वेद के अद्वैतवादी पाठ के अथवा मात्र से जगत् प्रपञ्च का बाध हो जायगा। यदि जगत् प्रपञ्च का विरोध (बाध) ब्रह्म स्वयं के द्वारा उत्पन्न होता है तो ब्रह्म नित्य होने से जगत् भ्रम कभी न होगा। पुनः ब्रह्म को अपने शुद्ध स्वरूप में जगत भ्रम के व्यापार में सहायक माना है क्योंकि यदि ऐसा न हो तो भ्रम कभी भी नहीं उत्पन्न हो सकता। यह एक विचित्र सिद्धा न है कि यद्यपि ब्रह्म अपने शुद्ध स्वरूप से जगत् प्रपञ्च का सहायक है तो भी श्रुति पाठ एवं उनके ज्ञान रूपी अपने अशुद्ध स्वरूप में ब्रह्म, भ्रम को दूर कर सकता है। इसलिए चाह जिस प्रकार, हम भगवान्

का दूर करने की सम्भावना का सोचें हम सभ्रमावस्था का सामना करना ही पड़ता है।

चवालीसवा अधोप

अविद्या के अत का विचार भी अयुक्त है। क्योंकि इस सम्बन्ध में प्रश्न यह उपस्थित होता है कि वह अविद्या का अत स्वयं सत् है या असत्। यदि यह असत् है तो ऐसे अत से अविद्या उन्मूलित की जा सकेगी यह भाशा खण्डित हो जाती है, अत हाना स्वयं अविद्या की अभिव्यक्ति है। यह नहीं कहा जा सकता कि अविद्या के अत का आधार आत्मा है क्योंकि तब आत्मा को परिणामी मानना पड़ेगा और यदि किसी प्रकार अविद्या के अत के लिए किसी सच्चे कारण को आधार के रूप में माना जाता है तो अत (निवृत्ति) सत्य होने से द्वैतवाद उपस्थित हो जाता है। यदि इसे भ्रम माना जाता है और उसके पीछे कोई दोष नहीं है तो फिर जगत प्रपञ्च को समझाने के लिए अविद्या रूपी दोष की मायता अनावश्यक है। यदि वह अविद्या एव ब्रह्म की तरह आधार रहित है तो अविद्या का उससे सम्बन्ध जोड़ना कोई अर्थ नहीं रखता। अविद्या के अत होने के बाद भी वह फिर क्या न दिखाई देती, इसका भावार्थ योग्य कारण नहीं दीखता है। यदि यह सूचित किया जाता है कि, अविद्या के अत का अर्थ ब्रह्म के अतिरिक्त सभी कुछ मिथ्या है यह बताना है और उम्मीद यह कायं पूरा हो जाता है अविद्या का अत भी पूरा हो जाता है तो फिर एक दूसरी कठिनाई का सामना करना पड़ता है। क्योंकि यदि अविद्या के अत का अत उसका अर्थ है अर्थात् अविद्या पुनः स्थापित हो जाती है। यह अग्रह किया जाय कि जब ध्वंश उत्पन्न किया जाता है तो यह अर्थ होता है कि उसके प्रागभाव का नाश हो गया और जब वह ध्वंश फिर जब नष्ट किया जाता है तो इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि प्रागभाव फिर उत्पन्न हो जाता है, वरन् यहाँ भी हो सकता है। इसका यह उत्तर है कि ये दोनों दृष्टान्त भिन्न हैं उपरोक्त दृष्टान्त में एक अभाव का अभाव भावात्मक पदार्थ से है जबकि अविद्या के अत में निषेध के लिए कोई पदार्थ नहीं है इसलिए इस दृष्टान्त में अभाव, तात्त्विक अभाव होगा, जो निषेध किए पदार्थ को स्वीकार कराएगा, जो अविद्या है। यदि ऐसा कहा जाता है कि ब्रह्म, अविद्या के निषेध के लिए विद्यमान है तो कठिनाई यह होगी कि ब्रह्म जो अविद्या और उसके अत का निषेध है नित्य होने से जगत प्रपञ्च की किसी भी काल में उत्पत्ति नहीं होनी चाहिए।

यदि अविद्या का अत भ्रम रूप नहीं है, और यदि उसका समावेश ब्रह्म के स्वरूप में किया जाता है तो ब्रह्म अनादि होने से अविद्या सदैव उसमें अतनिहित माननी चाहिए। यह नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्म का अस्तित्व स्वयं अनादि का अत है तो फिर अविद्या के अत का ब्रह्म के स्वरूप की पहिचान के साथ काय कारण सम्बन्ध से जोड़ना असम्भव होगा।

यदि ऐसा सूचन किया जाता है कि ब्रह्म के स्वरूप को प्रतिबिम्बित करती वृत्ति, ब्रह्म के भ्रमज्ञान के भ्रत को बताती है और यह वृत्ति भ्रम कारण द्वारा दूर की जा सकती है तो इसका उत्तर यह है कि ऐसी वृत्ति भ्रम रूप है और इसका भ्रम यह होता है कि भ्रविद्या का भ्रत भी भ्रम रूप है। ऐसे मत की आलाचना ऊपर दी गई है। भ्रविद्या का भ्रत हाना सत्य नहीं है क्योंकि वह ब्रह्म के बाहर है न वह सत्य है और सत्य से भिन्न कुछ और असत्य है क्योंकि यह सचमुच भ्रत नहीं प्राप्त करायगा। इसलिए भ्रततोगरवा, यह न ता असत होगी और न उपराक्त वस्तुओं से भिन्न होगी, क्योंकि भाव और अभ्यावात्मक तत्त्व का ही सत और असत स्वरूप होता है। भ्रमज्ञान, असत् और सत से भिन्न है उसका भ्रत सत्य है क्योंकि यह सिद्ध किया जा सकता है। इसलिए भ्रत को सत और असत् पदार्थों से भिन्न और विलक्षण मानना पड़ता है। इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि यदि भ्रमज्ञान असत जैसा (असतीव) माना जाता है तो दोनों अभ्याव के दोनों अर्थों में अर्थात् अभ्याव भाव का दूसरा भाव मात्र ही है और अभ्याव स्वयं एवं स्वतंत्र पदार्थ है तो भ्रविद्या का मानना द्वैतवाद को उपस्थित करेगा। यदि इसे तुच्छ माना जाता है, तो वह मासमान न होगी, और ऐसी तुच्छ वस्तु का ससार से विराध ही नहीं होगा। इस प्रकार भ्रविद्या का भ्रत मुक्ति प्राप्त नहीं करायगा। पुन यदि भ्रविद्या का भ्रत असत है तो इससे भ्रविद्या मत है यह अनुमित होगा। भ्रविद्या का भ्रत घड के नाश के समान नहीं है जो सचमुच सत्ता रखता है, जिससे कि वह यद्यपि असत रूप दीखे फिर भी घडे को भावात्मक पदार्थ माना जा सकता है। भ्रविद्या का नाश इसके समान नहीं है क्योंकि इसका नाश रूप नहीं है। यदि ऐसा माना जाता है कि भ्रविद्या का भ्रत पाचवें प्रकार का है अर्थात् सत् असत सदसत से भिन्न है तो यह वास्तव में माध्यमिकी का अनिवचनीय सिद्धांत मानने जैसा है, क्योंकि यह भी जगत को पाचवें प्रकार का वस्तुन करता है। ऐसे नितांत विलक्षण और अनिवचनीय पदार्थ का किसी स सम्बन्ध जोड़ने का कोई भी माग नहीं है।

पतालीसवा आक्षेप

शंकर मतवादी ऐसा विवाद करते हैं कि वेद ब्रह्म को लक्ष्य नहीं कर सकते जो सभी प्रत्यक्ष विशिष्ट गुण से रहित है। इसका बँकटनाथ यह उत्तर देते हैं कि ब्रह्म विशिष्ट गुणयुक्त है और इसलिए यह यायपूर्ण है कि वेद उसे लक्ष्य करें। यह भी सोचना गलत है कि ब्रह्म स्वयं प्रकाश होने से शब्द द्वारा प्रकाशित नहीं हो सकता क्योंकि रामानुज सम्प्रदाय के द्वारा यह सिद्ध किया जा चुका है। प्रकाश रूप तत्त्व फिर भाग भ्रमिजा का विषय हो सकता है। शंकर मतवादी कभी कभी ब्रह्म को गुण रहित अवस्था भी कहते हैं कि तु यह स्वयं एक गुण है इसका वे ब्रह्म के विशेषण रूप में उपयोग करते हैं। इससे अतिरिक्त यदि ब्रह्मन् वेदा के द्वारा लक्ष्य नहीं किया जा

सकता तो ये वेद स्वयं निरूपक हाने। यह भी सोचना गलत है कि वेद ब्रह्म को केवल गीष्म रूप से लक्ष्य करते हैं जैसे नाई चद्र दीप्तता है ऐसा बताने के लिए मेघ के शिखर की ओर लक्ष्य करता है (शाखा चद्रदशन) क्योंकि चाहे कोई भी पद्धति हा ब्रह्म वेद द्वारा लक्ष्य हाता है। असप्रज्ञात् समाधि की अवस्था भी नितांत अनुभूय नहीं है। इस अवस्था के बारे में कोई कुछ भी शब्द या प्रत्यय का प्रयोग नहीं कर सकता। यदि ब्रह्म सबका गुण रहित है तो यह नहीं माना जा सकता कि वह वेद द्वारा अमनिहिन रूप से भी पट्य किया जा सकता है। वेद जो ऐसा कहते हैं कि ब्रह्म वाचा और मन से परे हैं (यता वाचो निवर्तते) उनका अर्थ यह है कि ब्रह्म में मन त गुण हैं। इस प्रकार, शंकरवादियों का यह कहना पूर्ण रूप से गाय विरुद्ध है कि ब्रह्म वेद द्वारा लक्ष्य नहीं हो सकता।

सतालीसवां आक्षेप

शंकरवादी ऐसा मानते हैं कि सभी सविकल्प ज्ञान मिथ्या है, वह रजत सीप की तरह सविकल्प है। यदि सभी कुछ सविकल्प रूप मिथ्या है तो सभी भेद जो विनिष्टता का समावेश करते हैं वे सब मिथ्या होंगे और इस प्रकार अत में भेद ही रहेगा। ऐसे मत की निरूपयोगिता बेंकटनाथ यह कहकर बताते हैं कि ऐसा अनुमान, अपन सभी अवयवों में सविकल्प प्रत्यय ग्रहण करता है, और इसलिए भूल प्रतिज्ञा की दृष्टि में नितांत अप्रमाण होगा। इसके अतिरिक्त यदि सविकल्प ज्ञान मिथ्या है, तो समय के अभाव में निविकल्प ज्ञान भी मिथ्या होगा। यह भी सोचना मिथ्या है कि अथ अभिज्ञा द्वारा प्रमाण की कमी के कारण सविकल्प ज्ञान मिथ्या है, क्योंकि एक भ्रम दूसरे भ्रम द्वारा प्रमाणित हो सकता है और सब भी मिथ्या हो सकता है और मत का ज्ञान भी प्रमाण की कमी के कारण मिथ्या होगा, इस प्रकार उस पर आधार रखने वाली सभी प्रमाण श्रुतला मिथ्या होगी। यह भी सोचना मिथ्या है कि सविकल्प प्रत्यय अथक्रियाकारित्व की कसौटी पर कैसे नहीं जा सकते हैं क्योंकि हमारे सभी व्यवहार सविकल्प विचारों पर आधारित हैं। यह भी स्वीकार नहीं किया जा सकता कि सप्रत्ययात्मक ज्ञान जिनमें सामान्य का निवेश है वे मिथ्या हैं क्योंकि वे किसी भी प्रकार न तो बाधित होते हैं या शकास्पद ही हैं। इस प्रकार यदि सभी सविकल्प ज्ञान मिथ्या माने जाते हैं, तो ऐसी मायता हमें भ्रमवाद की ओर तो नहीं किन्तु न्यायवाद पर ले जायगी। इसके अतिरिक्त यदि ब्रह्म का निविकल्प स्वरूप हमारे बाह्य वस्तु के निविकल्प ज्ञान से अनुमित किया जाता है तो निविकल्प ज्ञान के मिथ्यात्व के सादृश्य के अनुसार ब्रह्म ज्ञान भी मिथ्या होगा।

पचपनवां आक्षेप

शंकरवादी मानते हैं कि सभी काय मिथ्या हैं क्योंकि वे, तार्किक परिस्थिति

से विचार करने पर स्वबाधित होते हैं। कारण से सम्बन्धित होकर उत्पन्न काय उससे सम्बन्ध होता है या असम्बन्ध ? पहले विकल्प में, काय और कारण सम्बन्ध से जुड़ने वाले दो तत्त्व होने से, काय को कारण से ही नया उत्पन्न होना चाहिए और काय से नहीं, इसका कोई नियम नहीं होगा। यदि कारण काय को बिना सम्बन्ध के उत्पन्न करता है, तो कोई भी किसी को उत्पन्न कर सकता है। पुनः यदि काय कारण से भिन्न है तो आपस में भिन्न पदार्थ एक दूसरे को उत्पन्न करेंगे। यदि वे प्रभिन्न हैं, तो एक दूसरे का उत्पन्न नहीं कर सकते। यदि ऐसा कहा जाता है कि कारण वह है जो नियत पूर्ववर्ती है और काय नियत उत्तरवर्ती है तो पदार्थ प्रागभाव से पूर्व विद्यमान होना चाहिए। पुनः यदि काय उपादान कारण से उत्पन्न हुआ माना जाता है, जिसका परिणाम हुआ है तो प्रश्न किया जा सकता है कि वे परिणाम किसी भय परिणाम से उत्पन्न हुए हों और यह हमें दोषपूर्ण अवस्था को ले जायगा। यदि काय अपरिणत हुए कारण से उत्पन्न हुआ माना जाता है तो वह उपादान कारण में नित्य काल तक रहेगा। इससे अतिरिक्त काय मिथ्या रजत जैसा है जो भादि और भ न में प्रसृत है। किसी तत्त्व की उत्पत्ति, भाव रूप या प्रभाव रूप तत्त्व से नहीं हो सकती क्योंकि काय जैसाकि घटा अपने कारण मिट्टी से, मिट्टी में परिवर्तन किए बिना अर्थात् उसे किसी भी रूप में निषेध किए बिना उत्पन्न नहीं किया जा सकता, दूसरी ओर, यदि उत्पत्ति प्रभाव से मानी जाती है तो वह स्वयं प्रभाव होगी। इसलिए कारण सम्बन्ध का किसी भी प्रकार साक्षात् जाय, वह व्याघात से पूर्ण ठहरता है।

बेकटनाथ का उत्तर यहाँ इस प्रकार है कि काय उत्पत्ति के लिए कारण से सम्बन्धित है या नहीं, यह आक्षेप इस मत से निरस्त होता है कि काय, कारण से असम्बन्धित है किन्तु इससे यह प्रश्न नहीं होता कि जो भी कारण से असम्बन्धित है वह काय होना चाहिए क्योंकि सम्बन्धित न होना मात्र काय का इस प्रकार उत्पन्न करने को प्रेरित नहीं करता कि असम्बन्धित होना ही किसी को किसी से काय रूप से जोड़ देगा। कारण में रही विनिष्ट शक्ति विशिष्ट कार्य को उत्पन्न करने में दायित्व रखती है और ये अवयव व्यतिरेक की सामान्य पद्धति से जानी जा सकती है। कारण प्रवयवों का आपस का सम्बन्ध ही काय में स्थानांतरित होता है। यह प्रसिद्ध है कि कारण सवया भिन्न प्रकार के काय उत्पन्न करते हैं जैसेकि एक घटा, लकड़ी और चाक से उत्पन्न होता है। उपादान कारण भी काय रूप उपादान कारण से बहुत भिन्न होता है। यह प्रवयव ही स्वीकृत है कि काय विकृत कारण से उत्पन्न होता है, क्योंकि कारण में कसा भी परिवर्तन, फिर वह सहकारी कारण की भासना ही क्या न हो विचार ही होगा। किन्तु यदि जिस प्रय में काय विकार माना जाता है उस प्रय में वह कारण में नहीं स्वीकारा जाता तो उक्त प्रय में यह कहा जा सकता है कि काय प्रविकृत कारण से उत्पन्न होता है। यह कहना मिथ्या होगा कि कोई भी

काय किसी भी अविष्टृत कारण से उत्पन्न होता है क्योंकि काय अविष्टृत कारण से याग्य काल परिस्थिति तथा अपेक्षित कारणों के सम्बन्ध से उत्पन्न होता है। यह भी सूचन करना मिथ्या होगा कि काय का परिणाम के त्रय में पृथक्करण किया जा सकता है इस मायता से अनन्तर पूर्ववर्ती के रूप से कारण को ढूँढना असम्भव हो जायगा, और काय इस प्रकार न ढूँढा जा सके से काय भी नहीं समझा जा सकेगा क्योंकि काय ही प्रत्यक्ष देखन में आता है और यह कारण को अनुमित करता है जिसके बिना वह उत्पन्न नहीं हो सकता। यदि यह भाग्यद्वय किया जाता है कि काय नहीं देखा जाता या वह बाधित होता है तो स्पष्ट उत्तर यह है कि न देखना और बाध होना काय है और उनके द्वारा काय का अस्वीकार करना यह आलाचना ही स्वबाधित होती है।

जब उपादान कारण काय रूप में परिणत हो जाता है, उसके कुछ भाग काय के अथवा पदार्थों के रूप में परिणत होने पर भी अपरिणामी रहते हैं और उसके कुछ गुण कुछ ही कारणों में उपलब्ध होते हैं। इस प्रकार अब सोना धुँडी के रूप में और धुँडी हार के रूप में परिणत होती है, सोने के स्थायी घन धुँडी एवं हार में वैसे ही रहते हैं कि तु धुँडी का विशिष्ट रूप हार में नहीं जाता। पुनः यह भाष्य कि काय कारण में पहले से विद्यमान है, तो फिर कारण व्यापार की आवश्यकता नहीं रहती जसाकि पहले उसका खण्डन किया जा चुका है और यह भी बताया जा चुका है कि सभी काम रजत सीप की तरह मिथ्या हैं यह प्रतिपादन भी मिथ्या है, क्योंकि ये काय अथवा भ्रमा की तरह बाधित नहीं होते। यह भी सूचन करना गलत है, काय भाष्य एवं अतः में अस्तित्व नहीं रखता इसलिए मध्य में भी अस्तित्व नहीं रखता क्योंकि काय का मध्य में अस्तित्व साक्षात् अनुभवगम्य है। दूसरी ओर यह सूचित किया जा सकता है कि काय क्योंकि मध्य में है इसलिए आदि और अन्त में भी है।

शंकर मतवादी यह कहते हैं कि काय रूप से भेद के सभी विचार, एक निरय तत्त्व के ऊपर आरोपित किए गए हैं जो सभी तथ्यावधित भिन्न तत्वों में व्याप्त है और यह व्याप्त तत्व ही सत्य है। इस मायता के विरोध में शंकर मतवादियों से यह पूछा जा सकता है कि वे ब्रह्म और अविष्टृत दोनों में व्याप्त देखते तत्त्व को ढूँढ निकालें। यह कहना मिथ्या होगा कि ब्रह्म अपने में और अविद्या में भी है क्योंकि ब्रह्म में द्वैत नहीं हो सकता और अपने में भ्रम का आरोप भी नहीं कर सकता।

यह सुझाव कि दीप की लौ एक रूप से दीखती है वह मिथ्या है इसलिए सभी प्रत्यक्ष मिथ्या हैं। यह स्पष्ट ही मिथ्या है क्योंकि पहले देखा तत्त्व में भ्रम का कारण, समान ज्वाला का अतिशोध्य एकीकरण है, किन्तु यह प्रत्येक प्रत्यक्ष के लिए अनुपयुक्त है।

द्रव्य के रूप में काय कारण में अस्तित्व रखता है किन्तु कार्यावस्था के रूप में वह कारण में अस्तित्व नहीं रखता । साध्यवादियों का यह आक्षेप कि यदि कार्यावस्था कारण में विद्यमान रहती तो वह उत्पन्न नहीं की जा सकती थी, और यह भी कि किसी से कुछ भी उत्पन्न हो सकता है यह निरर्थक है, क्योंकि काय विनिष्ट शक्ति द्वारा उत्पन्न किया जाता है जो काय रूप से, विनिष्ट दण्वात् की परिस्थितियों में व्यक्त होता है ।

एक प्रश्न पूछा जाता है कि काय, भाव या अभाव पदार्थ से उत्पन्न किया जाता है या नहीं, पर्याप्त जब काय उत्पन्न किया जाता है तब वह द्रव्य अवस्था के रूप में उत्पन्न किया जाता है या नहीं । वैकटनाथ का उत्तर है कि द्रव्य नित्य स्थायी रहता है । केवल अवस्था और उपाधियाँ जब काय उत्पन्न होता है, तब परिणत होती हैं । क्योंकि काय की उत्पत्ति में कारण की अवस्था ही में परिणाम होता है न कि कारण के द्रव्य में । इस प्रकार द्रव्य की दृष्टि से ही काय और कारण में एकरता है उनकी अवस्था की दृष्टि से नहीं है । क्योंकि कारण अवस्था के अभाव से ही कार्यावस्था उत्पन्न होती है । यह मुझसे कभी दिया जाता है कि काय क्योंकि न तो वह नित्य विद्यमान रहता है और न अविद्यमान रहता है इसलिए मिथ्या होना चाहिए । किन्तु यह स्पष्ट रूप में गलत है क्योंकि एक पक्ष उत्तर क्षण में नष्ट किया जा सकता है इसलिए इससे यह भ्रम नहीं होता कि वह जब प्रत्यक्ष या तब अविद्यमान था । विनाश का अर्थ यह है कि पदार्थ जो विनिष्ट क्षण में विद्यमान था वह दूसरे क्षण में नहीं है । व्याघात का अर्थ यह है कि पक्ष का जब अनुभव हुआ था तब भी वह अविद्यमान था । अभाव मात्र विनाश नहीं है । क्योंकि प्रागभाव भी विनाश कहा जा सकता है । क्योंकि वह भी अविद्यमान है । उत्तर क्षण में अविद्यमान (अभाव) जाना भी विनाश नहीं है । क्योंकि तब कुछ वस्तु भी विनाश (अभाव) नहीं आयेगी । रजत सीप का टूटना विनाश का दृष्टान्त नहीं है, क्योंकि वह स्पष्ट ही अनुभव के व्याघात का दृष्टान्त है । इस प्रकार उत्पत्ति विनाश और अभाव के प्रत्यक्ष का यदि विश्लेषण किया जाय तो हम यह पाएंगे कि काय का प्रत्यक्ष कभी भी भ्रम नहीं माना जा सकता ।

सत्तावनवा आक्षेप

ऐसा कहा जाता है कि ब्रह्म ध्यान के स्वरूप है किन्तु यह ठीक ही कहा जा सकता है कि किसी भी अर्थ में ध्यान के समझा जाय तो भी यह स्वीकार करना असम्भव होगा कि ब्रह्म ध्यान के स्वरूप है । यदि ध्यान के अर्थ उस तत्त्व से है जो सुखदायक अनुभव उत्पन्न करता है तो ब्रह्म ध्यान मय होगा । यदि उसका अर्थ केवल सुखकारक (अनुकूल) अनुभव मात्र ही है, तो ब्रह्म निर्विकल शुद्ध चेतन नहीं होगा । यदि इसका अर्थ केवल अनुकूल प्रति से है तो द्वैत भाव अनुमित होता है । यदि इसका अर्थ दुःख के अभाव से है तो ब्रह्म भाव रूप में होगा और यह सभी न अच्छी तरह माना है कि ब्रह्म उभय सामांय या तटस्थ है । इसके अतिरिक्त, स्वयं गवर मतवादी

के अनुसार ब्रह्मानुभव की स्थिति, निद्रा जसी, भाव रूप स्थिति है। इस प्रकार इस समस्या को किसी भी प्रकार देखा जाय, निर्विकल्प ब्रह्म ज्ञान व स्वरूप है यह प्रतिपादन अप्रमाण रहता है।

अठावनवा आक्षेप

यदि ब्रह्म निर्विकल्प है तो उसे नित्य नहीं माना जा सकता। यदि नित्यता का अर्थ सदा विद्यमान रहना है तो अविद्या भी नित्य होगी, क्योंकि उसका भी सबध सदा काल से है और काल स्वयं उससे ही उत्पन्न माना गया है। यदि ऐसा माना जाय कि समस्त काल से सम्बन्ध का अर्थ सभी काल में अस्तित्व होना नहीं है, तो नित्यता की यह परिभाषा मानना कि जो समस्त काल में विद्यमान रहता है, मिथ्या है केवल यह कहना ही पर्याप्त होगा कि सत्ता स्वयं नित्य है। 'समस्त काल का समावेश का केवल (अस्तित्व) सत्ता मात्र से विवक्ति करना यह बताता है कि अस्तित्व और नित्यता में भेद है। नित्यता, इस प्रकार सभी काल में अस्तित्व का अर्थ रहेगी जो अविद्या के बारे में स्वीकार किया जा सकता है। नित्यता की ऐसी भी व्याख्या नहीं की जा सकती कि जिसका समय में अंत नहीं होता क्योंकि ऐसी परिभाषा काल का दी जा सकती है जिसका काल में अंत नहीं होता। यह भी नहीं कहा जा सकता कि जो आदि और अंत में बाधित नहीं होती वह नित्यता है, क्योंकि तब जगत् प्रपञ्च भी नित्य होगा। पुनः यह समझना कठिन है कि शरकर मतवादी चैतन्य को किस प्रकार नित्य मानते हैं क्योंकि यदि इस सामान्य चैतन्य के बारे में स्वीकार किया जाता है, तो यह साक्षात् प्रत्यक्ष अनुभव के विरुद्ध है, और यदि यह परम चैतन्य के बारे में स्वीकारा जाता है तो यह साक्षात् अनुभव के विरुद्ध है। पुनः नित्यता को सार रूप या स्वरूप नहीं माना जा सकता क्योंकि तब वह स्वयंप्रकाशता से अशुद्ध हो जायगी, और ब्रह्म नित्य है यह कहना अनावश्यक होगा। यदि इसे ज्ञान गम्य गुण माना जाता है तो यदि यह गुण चैतन्य में अस्तित्व रखता है तो चैतन्य ज्ञेय हो जायगा। यदि वह चैतन्य में नहीं है तो उसका ज्ञान, चैतन्य की नित्यता अनुमित नहीं करेगा। यह भी नहीं कहा जा सकता कि जो कुछ उत्पन्न नहीं होता है वह नित्य है क्योंकि तब प्रागभाव नित्य हो जायगा। यदि ऐसा कहा जाता है कोई भी भाव रूप पदार्थ जो उत्पन्न नहीं किया जाता वह नित्य है तो अविद्या भी नित्य होगी। इस प्रकार निर्विकल्प शुद्ध चैतन्य की नित्यता का सिद्ध करने का कोई भी प्रयास निष्फल रहता है।

इकसठवा आक्षेप

शरकर मतवादी बहुधा ऐसा कहते हैं कि आत्मा एकत्व रूप है। यदि आत्मा से यहाँ ग्रहण करने का अर्थ है तो सभी ग्रहण एक से ही या एक ही हैं ऐसा नहीं माना

जा सकता, क्योंकि यह प्रसिद्ध है कि दूसरे के अनुभव हम अपने में कभी अनुभव नहीं करते हैं। यह भी नहीं कहा जा सकता कि हम सब के चैतन्य की एकता है क्योंकि तब हम एक दूसरे के चित्त को जान लेंगे। यह मानने योग्य नहीं दीखता कि हम में अन्त स्थित सत्ता एक ही है क्योंकि इसका अर्थ यह होगा कि सभी जीव एक हैं। हम सबव्यापी सत्ता को सोच सकते हैं मान सकते हैं किन्तु इसका अर्थ सत् पदार्थों की एकता नहीं होगी। पुनः, जीवों की एकता सत्य नहीं मानी जा सकती, क्योंकि जीवों को अस्वतन्त्र माना है। यदि जीवों की एकता मिया है तो यह समझ में नहीं आता कि ऐसे सिद्धांत का प्रतिपादन क्या करना चाहिए। जो कुछ भी हो, जब हमें हमारे व्यावहारिक जीवन से काम है तो हमें जीवों की भिन्नता माननी पड़ती है और उनकी एकता को सिद्ध करने का कोई प्रमाण नहीं मिलता। इस प्रकार जसाकि शकर-मतवादी सोचते हैं, जीव एक ही है, यह गलत है।

मेघनादारि

भानुनाथ सूरि के पुत्र मेघनादारि रामानुज सम्प्रदाय के अति प्राचीन अनुयायी दीखते हैं। उन्होंने कम से कम दो पुस्तकें लिखी, 'नयप्रकाशिका' और 'नय धु मणि' ये दोनों ही अभी तक हस्तलिखित रूप में ही हैं, लेखक को केवल दूसरी (पिछली) पुस्तक ही प्राप्त हुई है। रामानुज के प्रमाणवाद पर मेघनादारि के अति महत्वपूर्ण योगदान को विस्तृत रूप से हमने बैकटनाथ के इसी विषय पर प्रतिपादन के प्रसंग में विवेचन किया है। इसलिए रामानुज दर्शन के कुछ अर्थ विषयों पर ही, उनके मत को यहाँ प्रस्तुत की जायगी।

अन्त प्रामाण्यवाद

बैकटनाथ अपने 'तत्त्वमुक्ताकलाप' एवं 'सर्वाथ सिद्धि' में कहते हैं कि ज्ञान, विषय को यथाथ रूप में प्रकट करता है। मिथ्या भी कम से कम यहाँ तक सत्य है कि वह मिथ्या के विषय को इंगित करता है। मिथ्यात्व या मिथ्या विशेष दोषपूर्ण उपाधियाँ के कारण हैं।^१ घटा है जब यह जान होता है तो घटे का अस्तित्व उसका प्रमाण है (प्रामाण्य) और यह घटा अस्तित्ववान् है इस ज्ञान से ही जाना जाता

^१ ज्ञानाना यथावस्थिताथप्रकाशकत्व सामान्यमेव आतस्यापि ज्ञानस्य धर्मिण्यभ्यात-त्वाद तो बल्ल्यादे दहिक्त्ववज्ज्ञानाना प्रामाण्य स्वाभाविकमेव उपाधेमणि मन्त्र-वदोपाधिविनाशप्रमाणत्वं अभ्यासे ।

है।^१ सोप म भी जब रजन का ज्ञान होता है, तब भी उसी ज्ञान में, दृष्ट रूप से रजन के अस्तित्व का ज्ञान अनुमिन है और इस प्रकार नम रूप ज्ञान म भी जहाँ तक वह प्रत्यक्ष के विषय की सत्ता बताता है, उस ज्ञान म स्वतः प्रामाण्य है।^२

मेघनादारि, जो सम्भवतः वैकटनाथ के पूर्वगामी रहें हों, स्वतः प्रामाण्यवाद का मिश्र वर्णन करते हैं। यह कहते हैं कि प्रमाणता ज्ञान की प्रतीति के कारण है (प्रामाण्य ज्ञान सत्ता प्रतीति कारणदेव) क्योंकि प्रमाणता का कारण जाना चाहिए उसका और कोई दूसरा कारण उपलब्ध नहीं होता।^३

नैयायिक मीमांसका के स्वतः प्रामाण्यवाद के विरोध में तर्क करते हैं कि ज्ञान के प्रत्येक प्रसंग में स्वतः प्रमाणता उत्पन्न नहीं होती है क्योंकि मीमांसक यह मानते हैं कि वेद नित्य हैं और इस प्रकार उनकी स्वतः प्रमाणता की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। ऐसा भी नहीं माना जा सकता कि स्वतः प्रमाणता कबल कुछ ही प्रसंगों में उत्पन्न होती है क्योंकि यदि ऐसा होता है तो यह प्रतिज्ञा निषिद्ध होती है कि सभी ज्ञान स्वतः प्रमाण है इसलिए युक्त मत यह है कि यही ज्ञान स्वतः प्रमाण है जो व्यवहार में प्रबाधित है (प्रबाधित व्यवहार हेतुत्वमेव ज्ञानस्य प्रामाण्यम्)।^४ स्वतः प्रमाणता एक विशिष्ट शक्ति नहीं मानी जा सकती क्योंकि ऐसी शक्ति इन्द्रिय गोचर नहीं है इसलिए उसे अनुमान या अन्य साधन द्वारा ही जानना पड़ता है जिन इन्द्रियों द्वारा ज्ञान प्राप्त किया जाता है, उनसे भी एक स्वयं नहीं मानी जा सकती क्योंकि ऐसी इन्द्रियों की सत्ता स्वयं ही केवल ज्ञान द्वारा अनुमिन की जाती है न कि केवल सत्य ज्ञान द्वारा।

शंकर मतवादियों के विरोध में तर्क करते हुए नैयायिक ऐसा कहते देखे गए हैं कि उनके मतानुसार ज्ञान स्वयं प्रकाश होने के कारण, ज्ञान की प्रमाणता को प्रबाधित अनुभूति या अन्य साधनों द्वारा, निश्चित करने के लिए कोई माग नहीं है जबकि उनके अनुसार, सभी मिथ्या है इसलिए उनके दशन में प्रामाण्यता या अप्रामाण्यता का कोई स्थान नहीं होना चाहिए क्योंकि यदि यह भेद माना जाता है तो द्वैतवाद उपस्थित हो जाता है। इस पर मेघनादारि कहते हैं कि यदि स्वतः प्रामाण्य स्वीकार नहीं किया जाता, तो प्रमाणता का सारा विचार ही त्याग देना पड़ता है क्योंकि यदि प्रमाणता, ज्ञान की योग्य उपाधियों के ज्ञान या दोष की अनुपस्थिति के ज्ञान से

^१ घटोऽस्तीति ज्ञानमुत्पद्यते तत्र विषयास्तित्वमेव प्रामाण्यं तच्च तेनैव ज्ञानेन प्रतीयते अतः स्वतः प्रामाण्यम्।

^२ देखा वही।

^३ नयं तु मणि पृ० २१ (हस्त०)

^४ वही पृ० २२।

उत्पन्न होती है, तो ऐसे ज्ञान को स्वतः प्रामाण्य मानना पड़ेगा, फिर इसे किसी अन्य ज्ञान पर अवलम्बित होना पड़ेगा और उसे किसी अन्य पर, इस तरह अनवस्था दोष हागा। इसलिए ज्ञान को स्वरूप से ही स्वतः प्रामाण्य मानना चाहिए, और उसकी अप्रमाणता सभी अवगत होती है जबकि ज्ञान के कारण दोष और दोष रूप सह कारियों का योगदान, अन्य साधना द्वारा जाना जाता है। किन्तु कुमारिल के अनुयायियों के अनुसार स्वतः प्रामाण्य सिद्ध करने की पद्धति की आलोचना की जा सकती है क्योंकि उनकी प्रणाली के अनुसार ज्ञान का अस्तित्व विषय के प्राकट्य से केवल अनुमित हो किया जाता है यह अनुमान प्रायः ज्ञान की स्वतः प्रामाण्यता को भी नहीं प्राप्त कर सकता। जो घटक ज्ञान उत्पन्न करते हैं वे ही स्वतः प्रामाण्य उत्पन्न करते हैं यह अस्वीकार्य है, क्योंकि इन्द्रियों का भी ज्ञान का कारण मानना पड़ता है, जो कि सदोष हो सकती है। पुनः ऐसा माना गया है कि तथाभूत, ज्ञान ही प्रमाण है, और अतथाभूत अप्रामाण्य है ऐसा अप्रामाण्य और प्रामाण्य स्वयं ज्ञान द्वारा ही प्रकट होता है। मेघनादारि उत्तर देते हैं कि यदि ऐसी तथाभूतता विषय का गुण है तो वह ज्ञान का प्रामाण्य स्थापित नहीं करती यदि वह ज्ञान का गुण है तो स्मृति का भी स्वतः प्रामाण्य मानना पड़ेगा क्योंकि उसमें भी तथाभूतता है। पुनः प्रश्न बढ़ा जाता है कि स्वतः प्रामाण्य उत्पन्न होता है या जाना भी जाता है। पहले प्रसंग में, स्वतः प्रामाण्य की स्वयं प्रकाशता त्याग देनी पड़ेगी और पिछले प्रसंग में, कुमारिल का मत अप्रतिपादनीय हो जाता है क्योंकि इसके अनुसार ज्ञान स्वयं, विषय ही प्राकट्य से अनुमित होने के कारण उसकी स्वतः प्रामाण्यता स्पष्टतः स्वयं प्रकाशित नहीं हो सकती।

मेघनादारि, इसलिए, विवाद करते हैं कि अनुभूति स्वयं उसकी प्रामाण्यता है ज्ञान का प्रकाशित करने में ही वह उसकी प्रामाण्यता का विश्वास भी साथ लाती है। अप्रामाण्यता दूसरी ओर दूसरे खाते द्वारा सूचित होती है। अनुभूति स्वरूपतः स्मृति से भिन्न होती है।^१ इस विवाद का सारा भार (बल) उनके मत में, इसी में है कि प्रत्येक ज्ञान, अपनी जातिता के साथ उसकी सचाई बहन करता है और क्योंकि यह प्रत्येक ज्ञान के साथ प्रकट होता है इसीलिए उसी क्षण में सभी ज्ञान स्वतः प्रामाण्य हैं। ऐसी स्वतः प्रामाण्यता इसलिए उत्पन्न नहीं की जाती क्योंकि वह व्यवहारतः ज्ञान से भिन्न है। मेघनादारि बताते हैं कि यह मत रामानुज स्वयं के स्वतः प्रामाण्यवाद के सिद्धांत से स्पष्टतः विरुद्ध है जिसके अनुसार स्वतः प्रामाण्यता ज्ञान के कारण से उत्पन्न होती है। किन्तु इस सम्बन्ध में रामानुज के कथन का भिन्न प्रकार

^१ अनुभूतित्व वा प्रामाण्यमस्तु तच्च ज्ञानावातरजातिः, साच स्मृतिज्ञानजातिवृत्ततया लोकेत एव सिद्धा अनुभूत स्वसत्तया एव स्फूर्ते ।

से ग्रह लगाना होगा, क्योंकि ईश्वर और मुक्त जीवों में ज्ञान नित्य और अनादि होने के कारण कोई भी मत जो स्वतः प्रमाणता की परिभाषा इस प्रकार करता है कि, जिस ज्ञान से ज्ञान उत्पन्न होता है उसी से वह भी उत्पन्न है^१ अनुपपुक्त ठहरेगा।

काल

मेषनादारि के अनुसार काल एक पृथक् तत्त्व नहीं है। वे यह बताने का कठिन प्रयास करते हैं कि स्वयं रामानुज ने ब्रह्मसूत्र की अपनी टीका में 'वेदात्त दीप' और 'वेदात्त सार' में, काल को, एक पृथक् तत्त्व के रूप में निराकृत किया है। काल का विचार सूर्य के पृथ्वी के सम्बन्ध में रात्री चक्र के आपेक्षिक स्थान से उत्पन्न होता है। सूर्य की आपेक्षिक स्थिति से मर्यादित पृथ्वी के देश की परिवर्तित अवस्था काल है।^२ यह मत बेंकटनाथ के मत से नितांत भिन्न है, जिस हम ग्रामे वर्णन करेंगे।

कर्म और उनके फल

मेषनादारि के अनुसार कर्म, ईश्वर की प्रीति अप्रीति द्वारा अपने फल देते हैं। यद्यपि सामान्य कर्म का पाप और पुण्य की सत्ता दी जाती है, तो भी सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाय तो पाप और पुण्य को कर्म के फल मानना चाहिए और ये फल ईश्वर की प्रीति और अप्रीति से अथवा कुछ नहीं हैं। भूतकाल में किए अच्छे कर्म भविष्य में, सहायक प्रवृत्ति सामर्थ्य और उनके अनुरूप परिस्थिति द्वारा अच्छे कर्मों को निश्चित करते हैं और बुरे कर्म अनुरूप को बलात् बुरे कर्मों में प्रवृत्त करते हैं। प्रलय के समय भी पृथक् रूप से धर्म और अधर्म नहीं होते, किन्तु जीव के कर्मों से उत्पन्न ईश्वर की प्रीति और राग, उसके सुख दुःख का स्वरूप और विस्तार इसके मृष्टि त्रम के समय धर्म या अधर्म के प्रति उसकी प्रवृत्ति को निश्चित करते हैं। कर्म के फल स्वर्ग या नरक में और इस पृथ्वी पर अनुभव किए जाते हैं जब जीव स्वर्ग या नरक से पृथ्वी पर जा रहा होता है तब यह नहीं होता, क्योंकि उस समय सुख दुःख का अनुभव नहीं होता वह तो एक सक्रमण की अवस्था है। पुनः उन यज्ञ के अतिरिक्त जो दूसरे अनुप्या को पीडा या दुःख पहुँचाने के लिए किए जाते हैं स्वर्ग प्राप्ति या अथवा सुख हेतु से किए गए यज्ञ में पशुओं की हिंसा पाप नहीं है।^३

^१ वही, पृ० २८।

^२ सूर्यादि सम्बन्ध विनोयोपाधित पृथिव्यादि देशनामेव काल सज्ञा।

—नम चू मणि पृ० १६८।

^३ वही, पृ० २४३-४६।

वात्स्यवरद

वैष्णव का अध्ययन करना चाहिए, शास्त्राज्ञा के इस सिद्धांत के विषय में, वरद अपनी 'प्रमेय माला' में, आबर माध्य से विरुद्ध यह मत प्रतिपादित करते हैं कि शास्त्र राजा वेद के अध्ययन मात्र से परिपूर्ण होती है उनके पाठों के अर्थ की जिज्ञासा का अपेक्षा नहीं करती। ऐसी जिज्ञासा, यज्ञा के सचमुच अनुष्ठान में उनके अर्थ की सामा य जिज्ञासा और जानेच्छा से उद्भूत होती है। य वदिक विधि के अंग नहीं हैं।

वात्स्यवरद यह मानते हैं कि वैष्णव का अध्ययन एवं ब्रह्म जिज्ञासा एक ही शास्त्र के अंग हैं, अर्थात् पिछला पहलू का परिशेष ही है, और वे बोधायन का उल्लेख कर उसे प्रमाणित करते हैं।

शंकर ने साक्षात् कि केवल विशिष्ट वर्ग के लिए मीमांसा का अध्ययन करने के लिए कहा गया है जा ब्रह्म जिज्ञासा रखते थे उनके लिए आवश्यक नहीं है। पूर्व और उत्तर मीमांसा भिन्न प्रयोजन के लिए हैं और भिन्न लेखकों द्वारा लिखी गयी हैं। इसलिए इन्हें एक ही अर्थ के दो खंड या भाग नहीं मानना चाहिए। इसका वात्स्य-वरद, बोधायन का अनुसरण करते हुए अपवाद लेते हैं क्योंकि उनके अनुसार यद्यपि पूर्व और उत्तर मीमांसा दो भिन्न लेखकों द्वारा लिखी गई हैं तो भी ये दोनों मिलकर एक ही मत का प्रतिपादन करत हैं और ये दोनों एक ही पुस्तक के दो प्रकरण या भाग माने जा सकते हैं।

पूर्व मीमांसा जगत् की सत्ता में विश्वास करती है जबकि ब्रह्म मूत्र इस अस्वीकार करता है इसलिए इन दोनों का एक ही हेतु नहीं हो सकता शंकर के इस मत का उल्लेख करते हुए भी वात्स्यवरद जगत् की सत्ता स्वीकार करते हैं। सभी ज्ञेय पञ्चमिध्या हैं शंकर का यह तर्क आत्मा के लिए भी प्रयुक्त होता है क्योंकि अनन्त उपनिषद् आत्मा का दृश्य कहत हैं। जगत् मिथ्या है उनकी इस उक्ति से यह अर्थ निकलेगा कि मिथ्यात्व भी मिथ्या है क्योंकि यह जगत् का अंग है। ऐसा तर्क शंकर को स्वीकार्य होना चाहिए क्योंकि वे स्वयं नूतनवाद के निरास में इसका प्रयोग करते हैं।

शंकर मतवादियों द्वारा भेद पदार्थ अस्वीकार करने के विषय में वात्स्यवरद कहते हैं कि प्रतिवादी यह किसी प्रकार भा स्वीकार नहीं कर सकते कि भेद दखा जाता है, क्योंकि उनके सभी तर्क, भेद की सत्ता की भाव्यता पर आधारित हैं। यदि भेद न हो, तो पक्ष न होंगे और न किसी मत का खण्डन ही होगा। यदि यह मान लिया जाता है कि भेद अनुभवगम्य है तो प्रतिपक्षी का यह मानना पड़ेगा कि भेद का अनासा एवं योग्य कारण होना चाहिए। भेद के विचार में मुख्य विषय यह है कि वह अपने स्वरूप से ही द्विविध घट रखता है अपनी जाति के पञ्चों से सामान्य समानता का घट और वह घट जिससे वह अर्थ से भिन्न हैं। दूसरे घट में वह अर्थ की अपने

में समाविष्ट करता है। जब यह कहा जाता है एक पदार्थ मिश्र है तो उसका अर्थ यह नहीं होता कि भेद उस वस्तु से अभिन्न है या वह वस्तु का केवल दूसरा नाम ही है, किंतु उसका अर्थ यह है कि भिन्न जानी हुई वस्तु दूसरी वस्तुभा से बाहर लक्ष्य करती है। अर्थ पदार्थों की ओर बाहर लक्ष्य, जब पदार्थ के साथ साक्षात् जाता है तब यह भेद का अनुभव उत्पन्न करता है।

भेद का विचार अभाव के विचार का सन्निविष्ट करता है जसाकि अद्वैत या मिश्रत्व के विचार में है। क्या यह अभाव, जिसे भिन्न सोचा जाता है, उन विषयों से स्वरूप से भिन्न है या अर्थ विषयों के इतर से भिन्न है? क्योंकि अभाव साक्षात् प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता, ता भेद भी प्रत्यक्ष द्वारा साक्षात् गम्य नहीं हो सकता। विशिष्टाद्वैत मत इसे स्वीकार करता है कि भेद साक्षात् अनुभव गम्य है। इसे सिद्ध करने के लिए, वात्स्यवरद अभाव का विशिष्ट अर्थ करते हैं। वे मानते हैं कि एक पदार्थ का दूसरे पदार्थ में अभाव, दूसरे पदार्थ में विशिष्ट गुणों के होने से होता है, जो पहले पदार्थ के साथ संबंध का सन्निवेश करता है। इस प्रकार अभाव का विचार पदार्थ के विशिष्ट परिणत गुण से उत्पन्न होता है, जिसमें अभाव स्वीकार किया जाता है। बहुत से शंकर मतवादी अभाव को भाव रूप मानते हैं किंतु वे उसे एक विशिष्ट पदार्थ मानते हैं जो अनुपलब्धि प्रमाण द्वारा अभाव के प्रतियोगी रूप में जाना जाता है। यद्यपि वह भाव रूप है तो भी उनके मतानुसार अभाव का विचार जिसमें अभाव स्वीकार किया गया है, उस पदार्थ के विशिष्ट परिणत धर्म से नहीं जाना जाता है। किंतु वात्स्यवरद मानते हैं कि अभाव का विचार जिसमें अभाव स्वीकारा गया है उस पदार्थ के विशिष्ट परिणत धर्म के ज्ञान से उत्पन्न होता है।^१ एक पदार्थ से दूसरे पदार्थ की भिन्नता के रूप में जो अभाव प्रकट होता है उससे यह अर्थ निकलता है कि पिछला पदार्थ, पहले पदार्थ के विशिष्ट गुणों में सन्निविष्ट है जिससे दूसरे को लक्ष्य करना शक्य हो जाता है।

वात्स्यवरद इस मत पर जोर देते हैं कि सत्य ज्ञान अनंत इत्यादि लक्षण ब्रह्म को लक्ष्य करते हैं इससे यह प्रकट है कि ईश्वर के ये गुण हैं और ये सब एक ही ब्रह्म का लक्ष्य करते हैं ऐसी अद्वैतवादी व्याख्या मिथ्या है। वे ब्रह्म के अनंत और अमर्याद स्वरूप का भी वक्ष्य करते हैं और किसी उचित अर्थ में जगत् और जीव ब्रह्म के शरीर माने जा सकते हैं इसे स्पष्ट करते हैं जीव ईश्वर के लिए अस्तित्व रखते हैं जो उनका अन्तिम साध्य है। वे इस अर्थ में ब्रह्म कमकाण्ड के ही कुछ विषयों का भी उल्लेख करते हैं जैसेकि मुण्डन सयासी द्वारा यज्ञोपवीत ग्रहण करना इत्यादि।

^१ प्रतिपोगि बुद्धी वस्तु विरोध धीरे धीरे नास्तीति व्यवहार हेतु ।

वरद अपने 'तत्त्व सार' में, रामानुज भाष्य के कुछ रोचक विषय सगृहीत करते हैं और उनका गद्य और पद्य में ग्रथ करते हैं। उनमें से कुछ विषय निम्नांकित हैं (१) ईश्वर की सत्ता तक द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती किंतु शास्त्र प्रमाण द्वारा ही स्वीकृत की जा सकती है (२) उपनिषद् के महत्वपूर्ण पाठों का विशिष्ट ग्रथ बोधन जैसेकि कप्यास स्थल इत्यादि, (३) रामानुज के अनुसार वेदान्त के महत्वपूर्ण अधिकारणों की निष्पत्ति (४) अभाव एक प्रकार का केवल स्वीकार है यह सिद्धांत (५) भासमान द्वत एवं अद्वतवादी ग्रन्थों का ग्रथ बोधन, (६) जगत् की सत्ता के विषय में चर्चा इत्यादि।

'तत्त्व सार' ने इसके बाद बाधुल नरसिंह के गुरु बाधुल वरद गुरु के शिष्य, बाधुल बेंकटनाय के पुत्र वीर राघवदास द्वारा रत्नसारिणी नामक दूसरी टीका को प्रोत्साहित किया। वात्स्यवरद के कुछ ये ग्रंथ हैं 'साराय चतुष्टय' धाराधना संग्रह 'तत्त्व निणय', प्रयत्न पारिजात, यति लिंग समपन और पुरुष निणय।

रामानुजाचार्य द्वितीय या वाटिहम नराम्बुद

पद्मनामाचार्य के पुत्र रामानुजाचार्य द्वितीय अत्रि कुल के थे। व रामानुज सम्प्रदाय के प्रसिद्ध लेखक बेंकटनाय के मामा थे। उन्होंने पाद कुलिग लिखा, जिसका उल्लेख बहुधा बेंकटनाय की 'सर्वाय सिद्धि' में आता है। उन्होंने एक और ग्रंथ रचा जो 'मोल सिद्धि' है। रामानुज के विचारों का उनका द्वारा किया गया ग्रंथ बाधन बेंकटनाय द्वारा स्पष्ट किए रामानुज के प्रामाण्यवाद के सदन में पहले ही दिया जा चुका है। उनके दूसरे योगदान संक्षेप में निम्न प्रकार हैं।

अभाव रामानुजाचार्य द्वितीय, अभाव को पृथक् पदार्थ नहीं मानते। वे साक्षते हैं कि एक पदार्थ के अभाव का अर्थ उससे भिन्न किसी दूसरे पदार्थ से ही होता है। इस प्रकार घटे के अभाव का अर्थ, उससे भिन्न किसी दूसरे की सत्ता से है। अभाव का सत्त्वा विचार केवल भेद ही है। अभाव का भाव पदार्थ के विरोधी रूप से वर्णन है इस प्रकार, अभाव का किसी भाव पदार्थ में सम्बन्धित किए बिना सोचन का कोई भाग नहीं है। किंतु एक भाव पदार्थ, अभाव के सम्बन्ध द्वारा अपनी विनिष्टता की भावश्यकता नहीं रखता।^१ यह भी प्रसिद्ध है कि अभाव का अभाव भाव के

^१ अपने 'तत्त्व निणय' में वे ये सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि महत्वपूर्ण श्रुतिपाठों के अनुसार नारायण ही महान् देव है। इस पुस्तक में वे पुरुष निणय का उल्लेख करते हैं जिसमें वे कहते हैं कि उन्होंने इस विषय को विस्तार से चर्चा की है।

^२ अभावभावस्य तद्रूप यदभाव प्रतिपद्यता

नेवम धाप्यसी यस्मान् भावोत्तीर्णं साधित ।

—पाद कुलिग हस्त०, ।

अस्तित्व से अथवा कुछ भी नहीं है। अभाव का अस्तित्व प्रत्यक्ष, अनुमान या उपमान द्वारा नहीं हो सकता। वैकटनाथ इस विचार को आगे स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि अभाव में अनुपस्थिति का विचार अभावात्मक पदार्थ का भिन्न प्रकार के देश काल धर्मों के सहचार से उत्पन्न किया जाता है।^१ इस प्रकार जब ऐसा कहा जाता है कि यहाँ घड़ा नहीं है तो उसका अर्थ यह होता है कि 'घड़ा' अर्थ जगह पर विद्यमान है। ऐसा तब किया जाता है कि अभाव को भाव पदार्थ का अस्तित्व नहीं माना जा सकता और यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि अभाव को अभाव नहीं माना जा सकता तो फिर अभाव के अभाव का भाव पदार्थ की सत्ता कैसे मानी जा सकती है। जिस प्रकार जो अभाव का स्वीकार करते हैं वे अभाव एवं भाव पदार्थ की सत्ता को आपस में विरोधी मानते हैं उसी प्रकार, रामानुजवादी भी भाव पदार्थ की सत्ता मानते हैं और अभाव का भिन्न देश काल धर्मों से विरोध करना वाला पदार्थ मानते हैं। इस प्रकार अभाव का पृथक् पदार्थ मानना आवश्यक नहीं है। जब एक विद्यमान पदार्थ को नष्ट होने की बात कही जाती है, तब केवल उसकी अवस्था का परिणाम होता है। प्रागभाव एवं प्रध्वसाभाव दो पदार्थों का आगे पीछे क्रम से आने के सिवाय और कुछ अर्थ नहीं रहता और ऐसी अवस्थाओं की अनन्त परम्पराएँ हो सकती हैं। यदि इस मत का अंगीकार नहीं किया जाकर और प्रध्वसाभाव और प्रागभाव अभाव के पृथक् भेद रूप से माने जाय तो प्रागभाव का विनाश और प्रध्वसाभाव का प्रागभाव, अभाव की अनन्त परम्परा पर आश्रित हो जाएँगे और हमें अवस्था दोष पर ले जाएँगे। नई अवस्था का अनुक्रम ही पुरानी अवस्था का विनाश माना जाता है, क्योंकि पहली दूसरी से भिन्न अवस्था ही है। कभी कभी ऐसा माना जाता है कि अभाव शून्यता मात्र है और वह भाव पदार्थ से कोई सम्बन्ध नहीं रखता। यदि ऐसा हो तो एक और अभाव प्रकारण हो जायगा और दूसरी और वह किसी का कारण न रहगा और इस प्रकार अभाव अनादि और अनन्त हो जायगा। ऐसी परिस्थिति में सारा जगत् अभाव की पकड़ में आ जायगा और जगत् के समस्त पदार्थ नष्ट हो जाएँगे। इस प्रकार अभाव को एक पृथक् पदार्थ के रूप में मानना आवश्यक है। एक भाव पदार्थ का दूसरे से भेद ही अभाव है।

दूसरी समस्या इस सम्बन्ध में आ उपस्थित होती है वह यह है कि यदि अभाव का एक पृथक् पदार्थ नहीं माना जाता तो अभाव रूप कारणों को कैसे माना जा सकता है। यह प्रसिद्ध है कि कारण अया-याश्रय द्वारा सभी कार्य उत्पन्न कर सकते हैं जबकि

^१ तत्त्वप्रतिपादिका भाव स्फुरण सहकृती देशकालादि भेद एवं स्वभावात् नत्र प्रयोग मपि सह्यः ।

उनकी उत्पादक शक्ति का विरोध करने वाले निषेधात्मक कारण न हा । इस शक्ति का रामानुज सम्प्रदाय में सहकारी तत्वा की अयोय आश्रयता के रूप में स्वीकार किया गया है जा कारण काय उत्पत्ति में सहायक है (कारणस्य कार्योपयोगी सहकारि-वत्ताप शक्तिरिति उच्यते) ।^१ इस पर रामानुजाचार्य का उत्तर यह है कि निष्फल करने वाले कारणों को प्रथम कारण नहीं माना जाता किन्तु प्रथम सहकारी तत्वा के साथ निष्फल करने वाले कारणों की उपस्थिति जा सहकारी कारण तत्वा को काय उत्पन्न करने में निरपयोगी बना देती है वह काय को निष्फल कर देती है । इस प्रकार का प्रकार के सहकारी तत्त्वों का समाहार होता है जहाँ काय उत्पन्न होता है या नहीं होता है, और इन समाहारों का भेद एक प्रसंग में काय का उत्पन्न करने में और अन्य में उत्पन्न न करने में दायित्व रखता है किन्तु इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि अवरोधक तत्वा की अनुपस्थिति या अभाव, कारण उत्पन्न करने में योगदान करती है । एक प्रसंग में उत्पन्न करने की शक्ति थी, और दूसरे में ऐसी शक्ति नहीं थी ।^२ रामानुजाचार्य शक्ति को एक पृथक् अतीन्द्रिय तत्त्व नहीं मानते हैं किन्तु वह काय उत्पन्न करने वाली शक्ति को निगूढ विनिष्टता है ऐसा मानते हैं । (शक्तिगत जायपनम्युपगमे तदभावात् शक्त्यस्य जाति काय नियामिका न तु शक्ति जातिरिति) ।^३

जाति

रामानुजाचार्य जाति को शक्ति के अमृत सामान्य के रूप में स्वीकार नहीं करते । उनके अनुसार दूसरे के सदा किसी भी अर्थ का एक रूप सघात (सुमहान सस्यान) जाति है ।^४

^१ सर्वाथ मिद्धि पृ० ६८५ ।

^२ सिद्ध वस्तु विरोधी घातक साध्य-वस्तु विरोधी प्रतिबन्धक, कथं यत् काय तद् विरुद्धत्वमिति चेन्न इत्य काय कारण पीप्सुष्ये भवति तदपीप्सुष्ये न भवति अपीप्सुष्य च क्वचित् कारणानामप्यतम वक्ष्यात् कृषित् शक्ति-वक्ष्यादिति, निघत यद्यपि शक्ति न कारण तथापि शक्त्यैव कारणत्वान् विनियमाभाव-विनिष्टाभाव-यायन कारणभाव । तदुभयकारणे न प्रागभावस्थिति करणात् काय विरोधीति प्रतिबन्धको भवति तत्र यथा कारण वक्ष्य दृष्ट रूपणु बुवतोभाव कारण न स्यात् तथा शक्ति विघ्नित यो हि नाम प्रतिबन्धक कारण विचिद् विनाय काय प्रतिबन्धाति न तस्याभाव कारणमिति सिद्धम् ।

—याय कृतिग, हस्त० ।

^३ वही ।

^४ याय कृतिग, हस्त० ।

रामानुजाचार्य के अनुयायी वैकटनाथ, जाति को सीसादृश्य कहकर व्याख्या करते हैं। 'यायगत जाति के मत की आलोचना करते हुए वे कहते हैं, कि जो जाति को प्रकट करता है वह स्वयं जाति से प्रकट होता है, तो इन जातिवा को दूसरा वे द्वारा प्रकट होना चाहिए और इन्हें फिर दूसरे से जो अन्त में अनवस्था दाप उत्पन्न करता है। अतः इस दोष में बचने के लिए ऐसा माना जाता है कि जाति का व्यक्त करने वाले इसकी श्रेणी के प्रथम में व्यक्त होने के लिए जाति की अपेक्षा नहीं होती, तो फिर यह कहना उचित होगा कि सदृश व्यक्ति जाति को व्यक्त करते हैं और जाति की एक पृथक् पदाय मानना आवश्यक है। यह स्पष्ट है कि जाति का विचार उन गुण धर्मों से उत्पन्न होता है जिस सम्बन्ध में कुछ व्यक्तियों की सहमति है यदि ऐसा है तो यही जाति के विचार की समझने के लिए पर्याप्त होगा। ये गुण धर्म ही जिनका सादृश्य हमारे पदार्थों के सदृश धर्मों का याद कराता है जाति के विचार का उत्पन्न करते हैं।' जब किसी में कोई अंग या गुण जाने जाते हैं वे स्वाभाविक रीति से दूसरे में ऐसे ही सदृश अंग या गुणों का स्मरण कराते हैं और यह तथ्य ही कि ये दो एक दूसरे के साथ साथ चित्त में बने रहते हैं सादृश्य कहलाते हैं।^१ कुछ गुण या धर्म दूसरे को क्या याद कराते हैं यह समझ के बाहर है, केवल यही कहा जा सकता है कि वे स्वभावतः ऐसा करते हैं, और व चित्त में एक दूसरे के साथ साथ रहते हैं इसी तथ्य के कारण सादृश्य और सामा यता सम्भावित है। कोई और दूसरा पृथक् तथ्य नहीं है जिस सादृश्य या सामा य कहा जा सके। रामानुजाचार्य और वैकटनाथ की सामा य की परिभाषा में कुछ भी भेद नहीं है यद्यपि रामानुजाचार्य उसे सदृश का समाहार और वैकटनाथ उस सादृश्य कहते हैं तो भी वैकटनाथ का सादृश्य का विचार उसके अन्तर्गत समाहार की घटका के प्रथम के रूप में, समीक्षा करता है क्योंकि वैकटनाथ के अनुसार सादृश्य कोई अमूर्त पदार्थ नहीं है कि तु वह प्रशा का मूर्त समाहार है जो स्मृति में एक दूसरे से निष्कट रहता है। वैकटनाथ यह अवश्य बताते हैं कि सामा य कवन अवयवों के समाहार की ही लक्ष्य करता है ऐसा नहीं है क्योंकि उन

^१ केचिदपी सस्मान भेदा षकचन् स्वतु मिथ स्सादृश्य रूपा भानि ये भवदीय सामा य मनि 'यज्यते त एव सीसादृश्य व्यवहार विषय भूता सामा य व्यवहार निवहतु तस्मात्तेषा सर्वे पा मयो य सापेक्षैव स्मृति विषय तथा तत्तद् ऐवावमश स्तत् ज्ञातीयत्वावमश ।

—सर्वाय सिद्धि, पृ० ७०४ ।

^२ यद्यपि एकैकस्य सास्नादि धर्म स्वरूप तथापि तनिस्त्पाधि नियत स्वभाव तो नियत तै त सास्नादिभिर यनिष्ठ स्वप्रतिद्वन्द्विक स्यात् इद मेव अ यो-य-सप्रतिद्वन्द्विक रूप सादृश्य ॥ द वाच्यम् अमिधीयते ।

निरवयव पदार्थों के सम्बन्ध में, जैसेकि गुण में अवयवों का समाहार नहीं साचा जा सकने पर भी सामान्य का प्रत्यय प्रयुक्त हो सकता है। इसी कारण बेंकटनाथ, सादृश्य को सामान्य की केवल उपाधि मानते हैं और सत्यान को समावेश नहीं करते, जैसाकि रामानुजाचार्य ने किया है।

स्वतः प्रामाण्य

अक्सर ऐसा तर्क किया जाता है कि प्रामाण्यता और अप्रामाण्यता के निश्चय के लिए भी, अर्थ वस्तु की तरह अवयव व्यतिरेक विधि का प्रयोग नियमात्मक कसौटी है। गुणों की उपस्थिति जो प्रामाण्यता की सम्यक् है और दोषों की अनुपस्थिति जो प्रत्यक्ष की प्रामाण्यता में बाधक है उन्हें किसी ज्ञान की प्रामाण्यता या अप्रामाण्यता का निर्णायक मानना चाहिए। इस पर रामानुजाचार्य कहते हैं कि प्रामाण्यता का समर्थन करने वाले गुणों का निश्चय करना दायाभाव के विद्वांस के बिना निश्चित नहीं हो सकता और दायाभाव भी प्रमाण के पोषक गुणों की उपस्थिति के ज्ञान के बिना नहीं जाना जा सकता, इसलिए जबकि वे अयो-याश्रित हैं उनका स्वतंत्र रूप से रूप निश्चित करना भी असम्भव है। इस प्रकार सूचन किया जाता है कि प्रामाण्यता एवं अप्रामाण्यता को निश्चिन नहीं किया जाता है किन्तु उनके विषय में शक ही होती है। इस पर उत्तर यह है कि जहाँ तक कुछ ज्ञान नहीं है वहाँ शक कैसे उपस्थित हो सकती है। इसलिए प्रामाण्यता और अप्रामाण्यता निश्चित होने के पहले एक मध्यम्य स्थिति है। ज्ञान यथाथ या अयथाथ है यह ज्ञान होने के पहले अर्थ-प्रकाश होना चाहिए जो अर्थ का दृष्टि से स्वतः प्रमाण है और अपनी प्रामाण्यता के लिए वह दूसरी किसी विधि के प्रयोग पर अवलम्बित नहीं है क्योंकि वह मविष्य के अर्थ के सत्य और मिथ्यापन की भी समस्त निश्चितता का आधार है। इसलिए ज्ञान का यह अंग, जो मूल अंग है—अर्थान् अर्थ प्रकाश स्वतः प्रमाण है। यह कहना मिथ्या है कि यह ज्ञान स्वयं निःस्वभाव है क्योंकि यह वक्ष ठाक या शिशपा का वक्ष है यह ज्ञान के पहले उसे वक्षस्व रूप से निश्चिन करने के समान अर्थ प्रकाश धर्मवाला है।^१ सहायक गुणों का ज्ञान प्रामाण्यता का कारण नहीं है किन्तु जब प्रामाण्यता निश्चित हो जाती है तब उन्हें प्रामाण्यता का सहायक माना जा सकता है। स्वतः प्रामाण्य ज्ञान का हाता है तयात्व का नहीं। यदि तयात्व भी माक्षात् प्रकट हातर- तो फिर ऐसे

^१ यथाथ परिच्छेद प्रामाण्यमयथाथ परिच्छेद अप्रामाण्यं नथ तदुभय परित्यागे अर्थ परिच्छेद सिद्धि इति चेन्न, अपरित्याग्यत्वाभ्युपगमात्। तया साधारणमेव हि अर्थ परिच्छेदं ब्रूम शिशपापलागादिषु इव वृक्षत्वम्।

तथाएव के विषय में भी कभी शका उत्पन्न हो सकती है। जब कुमारिल के अनुयायी ज्ञान को स्वयं प्रामाण्य कहते हैं तो इसका अर्थ यह नहीं हो सकता कि ज्ञान ही स्वयं सत्य को तथाएव प्रदान करता है क्योंकि वे ज्ञान को स्वयं प्रमाण नहीं मानते। इसलिए उन्होंने प्रमाणता को प्रमाण नहीं करने वाले अर्थ साधनों को माना है। इन साधनों की प्रमाणता को पुनः अर्थ सहायक साधनों की प्रमाणता पर अवलम्बित होना पड़ेगा और इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न होगा। प्रमाणता के निश्चय के लिए हमें बाध की क्षमता एवं उसके समयन द्वारा प्रतिनिश्चयन पर अवलम्बित रहना पड़ेगा। इस प्रकार यदि प्रमाणता सहायक गुणों के समर्थन पर आधारित है, तो फिर स्वतः प्रमाणता रहती ही नहीं है। इस मतानुसार वेद भी स्वतः प्रमाण न रहेंगे। वे इसलिए दोषरहित हैं कि मोहाय मानव द्वारा उठाया निमाण नहीं हुआ तो उनके कोई सहायक गुण भी न होंगे क्योंकि वे किसी प्राप्त जन की कृति नहीं हैं (मीमांसा मतानुसार)। इसलिए, उनकी प्रमाणता के विषय में सचमुच शका हो सकती है। तथाएव की सच्चाई ज्ञान के अतिरिक्त किसी अर्थ पर आधारित है अर्थात् अतथाएव का निष्पादन। यदि वह ज्ञान के कारण पर आधारित होती तो फिर झूठा ज्ञान भी सच्चा होगा। इसलिए वेदों की प्रमाणता के लिए यह मानना पड़ता है कि वे परम प्राप्त पुरुष के वाक्य हैं। ज्ञान केवल विषय को प्रकट नहीं करता किन्तु विनिष्ट द्रव्य या पदार्थ को प्रकट करता है और वह वस्तु के ज्ञान में प्रकट होने तक ही प्रमाण है।^१ इस प्रकार ज्ञान की प्रमाणता का सम्बन्ध विनिष्ट पदार्थ के सामान्य गुणों से है उसके निदिष्ट विस्तृत कर्मों से नहीं है।^२ इस प्रकार की प्रमाणता, केवल ज्ञान के आकार को ही लक्ष्य करती है विषयगत समर्थन को नहीं करती।^३ इसमें जहाँ कहीं भी ज्ञान के स्थान हो, वहाँ सहायक गुणों द्वारा तथा हठीकरण द्वारा निश्चित करना चाहिए और जब भूल के अवसरों को अर्थ साधनों द्वारा हटा दिया जाता है तब मौलिक प्रमाणता अबाध रहती है।

स्वप्रकाशत्व

रामानुजाचार्य सबसे पहले स्वप्रकाशत्व के विरुद्ध नैयायिका के आक्षेप का वर्णन करते हैं। नैयायिक यह तक करते देखे गए हैं कि पदार्थ अस्तित्ववान् है किन्तु वे

^१ यद् धी नाने विद्यते तन्व तस्य लक्षणमुचित वस्तु प्रकाशत्वमेव ज्ञाने विद्यते न तु विषय प्रकाशत्व यथा विज्ञाने समुत्पन्ने विषयोऽप्यमिति नामाति किन्तु घटोऽप्यमिति।

— वाय कुलिश हस्त०।

^२ ज्ञानाना सामा य रूपमेव प्रामाण्य नवैशेषिक रूपम्।

— वही।

^३ तस्माद् बोधात्मकत्वेन प्राप्ता बुद्धे प्रमाणता।

— वही।

विशिष्ट परिस्थिति में ज्ञेय बनते हैं और इससे यह स्पष्ट होता है कि सत्ता ज्ञान या प्रकाशत्व से भिन्न है। इस दृष्टि से तक करते हुए यह कहा जा सकता है कि सत्ता रूप से ज्ञान उसके प्रकाशत्व से भिन्न है।^१ यदि ज्ञान स्वयं स्वप्रकाश होता तो वह किसी परिस्थिति से, सन्निकष या पदार्थ के सम्बन्ध द्वारा आश्रित न रहता और इस तरह कोई भी व्यक्तिगत ज्ञान सामान्य ज्ञान हो जाता। इसके अतिरिक्त दूसरी ओर, ज्ञान को, यदि पदार्थ के साथ उसने सम्बन्ध से पर्याप्त होने की आवश्यकता रहती है तो वह ज्ञान स्वप्रकाश नहीं होगा तथा ज्ञान के भ्रष्ट होने के कारण, उसमें ऐसा विचार नहीं किया जा सकता कि एक भ्रष्ट दूसरे को प्रकाशित करता है। भ्रष्ट तत्त्वों के सम्बन्ध में यह सोचना सम्भव नहीं है कि ज्ञान स्वप्रकाश होना चाहिए क्योंकि वह एक ही साथ कारक और विषय दोनों नहीं हो सकता। पुनः यदि ज्ञान स्वप्रकाश होता तो, अन्तर्निरीक्षण द्वारा चेतना और उसके पुनर्ज्ञान के भेद को नहीं समझाया जा सकता। फिर यह स्मरण रखना चाहिए कि एक ज्ञान का दूसरे ज्ञान से भेद भ्रष्ट भेद पर आश्रित है। इसके अतिरिक्त एक ज्ञान का दूसरे से कोई भेद नहीं है। यदि बाह्य विषय, ज्ञान का घटक न होता तो ज्ञान के प्रकाश और पदार्थ के प्रकाश में कोई भेद न रहता। यदि ज्ञान स्वतः ही स्वप्रकाश होता तो उसके बाहर विषय का कोई स्थान नहीं रहता, और वह हमें निरपेक्ष प्रत्यक्ष (भादशवाद) की ओर ले जाता इसलिए इसकी उत्पत्ति या तो मीमांसा मतानुसार होगी, जिसके अनुसार ज्ञान बाह्य विषय में ऐसा धर्म उत्पन्न करता है कि पदार्थ के उस ज्ञेय धर्म से ज्ञान अनुमित किया जा सकता है अथवा इस बाह्य दृष्टि से कि ज्ञान विषय का प्रकट करता है। इस प्रकार यह मानना पड़ता है कि ज्ञान और उसके पदार्थ के बीच किसी प्रकार का ज्ञान सम्बन्ध होना चाहिए और इन सम्बन्धों का विशिष्ट स्वरूप ही प्रत्येक प्रसंग में ज्ञान गुण को निर्दिष्ट करेगा। अब फिर प्रश्न किया जा सकता है कि यह ज्ञान सम्बन्ध केवल पदार्थ का इंगित करता है या पदार्थ ज्ञान को? पहले प्रसंग में पदार्थ ही प्रकट होगा और दूसरे में ज्ञान ही अपना विषय होगा जो निरपेक्ष है। यदि ज्ञान, पदार्थ को विशिष्ट सम्बन्ध के बिना प्रकाशित करता है तो कोई भी ज्ञान किसी पदार्थ या सभी पदार्थों को प्रकाशित करेगा। ज्ञान ज्ञान व्यापार को अनुमित करता है, और यदि इस व्यापार को स्वीकार नहीं किया जाता तो ज्ञान का प्रकाशित नहीं किया जा सकता, क्योंकि ज्ञान की विषयरूपता ही ऐसे व्यापार का अनुमित करती है। इसलिए निष्कर्ष यह है कि जैसे ज्ञान अपने पदार्थों को प्रकाशित करता है वैसे यह अनुभवसाय से पुनः प्रकाशित होता है। मैं देखता हूँ यह केवल ज्ञान प्रकाशत्व का प्रसंग नहीं है किन्तु उस विशिष्ट पदार्थ को जिसे देखा है उसका पुनर्ज्ञान (अनुभवसाय)

^१ सर्वस्य हि स्वतः स्वमोचर आनाद्यधीन प्रकाश

सविदामपि तथैव अभ्युपगन्तुमुचितः ।

है । इसलिए ज्ञान, अपने से
इस पर रामानुजाचार्य आक्षेप खड़ा

१ ज्ञाता से फिर से ज्ञान

में जबकि

है तो
को

भर में
करने की

इस
विषय में,
एक ज्ञान
ऐसे
होता ।
लिए उसे, ४
है । जसेवि
जाति पर
सहायता की
जिन सम्बन्धों की
आवश्यक नहीं होते ।^१
करता है लेकिन वह इस
बिह्वल अनुभव विरुद्ध है कि
अपेक्षा हाती है, और यदि इसे ५
सिद्धांत की स्वीकृति में बचा १०
किसी दूसरी ज्ञान प्रक्रिया की अपेक्षा
जा सकता है जो अस्तित्ववान् होते हुए
कहा जा सकता कि एक अज्ञात ज्ञान था
पदार्थों की तरह समय की प्रतीक्षा में नहीं १५

^१ ज्ञानमन याचीनप्रकाश मय प्रकाशकत्वात्

मात्र अनुमित होता है कोई प्रत्यय नहीं होता अतः ज्ञान और अज्ञान के सम्बन्ध में हमेशा एक रेखा खींची जा सकती है। अगर् केवल पदार्थ प्रकाशित होता, उसका ज्ञान नहीं तो कोई क्षण भर के लिए भी उसके प्रत्यक्ष से न श्रुता। यदि ज्ञान मात्र अपने काम से अनुमित होता हर एक उसका अनुभव कर लेता लेकिन किसी को भी ज्ञान और अज्ञान के भेद बोध में क्षण भर के लिए भी हिचक न होती। यह भी कहना गलत है कि ज्ञान जाँच पड़ताल के बाद ही उदित होता है क्योंकि वर्तमान ज्ञान में जो कुछ भी ज्ञान का विषय बनता है, साक्षात् ही होता है और अतीत ज्ञान में भी ऐसी अनुमित नहीं होती कि स्मृत होने के कारण ज्ञान ही पामा बल्कि अतीत ज्ञान की स्मृति के रूप में साक्षात् प्रतीति होती है क्योंकि यदि उसे अनुमान कहा जाय, तो पुनः प्रत्यक्षण को भी स्मृत्यनुमान माना जा सकता है।

पुनः कोई वस्तु जो ज्ञान का विषय हुए बिना अस्तित्व रखती है उसकी अभिव्यक्ति सोपाधिक ज्ञान की सस्थिति में त्रुटि की उपस्थिति के कारण सदोप हो सकती है परतु ज्ञान के स्वतः त्रुटिपूर्ण होने की कोई सम्भावना नहीं होती और परिणामतः ज्ञेय होने के अतिरिक्त उसका कोई अस्तित्व नहीं होता। सुख या दुःख की अनुभूति में जैसे कोई सदेह नहीं होता उसी प्रकार ज्ञान के विषय में भी कोई सदेह नहीं होता इससे यह प्रतीत होता है कि जब ज्ञान होता है, वह स्वतः सुयुक्त होता है। यह सोचना गलत है कि यदि ज्ञान स्वप्रकाश होगा तो उसमें और विषयाय में भेद न रहगा क्योंकि भेद स्पष्ट ही है, ज्ञान स्वतः ही निराकार है, जबकि विषय अथ रूप है। दा पदार्थ जो एक ही प्रकाश में देखते हैं जैसेकि द्रव्य और गुण पदार्थ और उनकी सख्या, वे इसी कारण अमिश्र नहीं हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान और उसके विषय अमिश्र हैं क्योंकि वे एक ही साथ प्रकाशित होते हैं क्योंकि उन दोनों का एक ही साथ प्रकाशित होना, यह बताता है कि वे दा मिश्र ही हैं। ज्ञान और उनके अथ एक ही प्रकाश में प्रकाशित हो जाते हैं और यह निश्चित करना असम्भव है कि कौन पहले और कौन पीछे प्रकट होता है।

श्रुति के प्रमाणानुसार आत्मा भी ज्ञान के स्वरूप जैसा है। आत्मा ज्ञान के स्वरूप जैसा है इसलिए स्वप्रकाश है और इसलिए यह नहीं मानना चाहिए कि वह मानस प्रत्यक्ष है।

रामानुजदास या महाचार्य

रामानुजदास जो महाचार्य भी कहलाते थे, वे बाधुल श्री निवासाचार्य के गिष्य थे। उन्हें रामानुजाचार्य द्वितीय से सकोण नहीं करना चाहिए, जो पद्मनाभाय के पुत्र और वेदांत देशिक के मामा थे और वे वादीहसनबाबुद नाम से जाने जाते थे। उन्होंने कम से कम तीन ग्रन्थ रचे 'सद्विद्या विजय' 'अद्वैत विजय' और 'परिकर विजय'।

है। इसलिए ज्ञान अपने से प्रकाशित न होकर, अनुव्यवसाय से प्रकाशित होता है। इस पर रामानुजाचार्य आक्षेप खड़ा करते हैं यह प्रश्न किया जा सकता है कि यह पुनर्ज्ञान ज्ञाता से फिर से ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा के बावजूत होता है या अनिच्छा से। पहले प्रसंग में जबकि पुनर्ज्ञान स्वतः ही उपस्थित होता है अर्थात्, पुनर्ज्ञान ज्ञाता की इच्छा से उद्भूत है ता ऐसी इच्छा पूर्व ज्ञान से उत्पन्न होनी चाहिए और वह अपने से पूर्व इच्छा को मानने को बाध्य करेगा और वह उससे पूर्व को इस प्रकार अनवस्था दोष खड़ा होगा। इस पर न्यायिक उत्तर देते हैं कि सामान्य पुनर्ज्ञान किसी इच्छा के बिना ही होता है, किन्तु विशिष्ट पुनर्ज्ञान इच्छा का काम है। सामान्य पुनर्ज्ञान स्वभावतः होता है क्योंकि सभी सांसारिक मनुष्यों को अपने जीवन में कुछ न कुछ ज्ञान होता ही रहता है। जब किसी को विशिष्ट ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा होती है तब ज्ञान का मानस प्रत्यक्ष होता है।

इस पर रामानुजाचार्य का यह उत्तर है कि सामान्य अस्तिस्त्वान् पदार्थ के विषय में, उसकी सत्ता और उसके ज्ञान के प्रकाश में भेद है क्योंकि वह सव्या सत्ता एवं ज्ञान के विशिष्ट सम्बन्ध पर आश्रित है किन्तु स्वप्रकाश पदार्थ के सम्बन्ध में, जहाँ ऐसे सम्बन्ध की आवश्यकता नहीं रहती वहाँ उसकी सत्ता और प्रकाशता में भेद नहीं होता। अग्नि दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करती है किन्तु स्वयं को प्रकाशित होने के लिए उसे, दूसरा की सहायता की आवश्यकता नहीं होती। स्वप्रकाशता से यही अर्थ है। जैसेकि कोई भी पदार्थ दूसरे पदार्थ पर स्वयं प्रकाशित होने के लिए अपनी जाति पर आश्रित नहीं रहता, इसी प्रकार ज्ञान अपने प्रकाश के लिए दूसरे ज्ञान की सहायता की आवश्यकता नहीं रखता। दूसरे पदार्थों को प्रकाशित करने के लिए जिन सम्बन्धों की आवश्यकता होती है वे ज्ञान स्वयं को प्रकाशित करने के लिए आवश्यक नहीं होते।^१ ज्ञान स्वयं प्रकाश है अतः हमारे व्यवहार को साक्षात् प्रभावित करता है लेकिन वह हम सहायता के लिए किसी और पर निर्भर नहीं है। यह बिल्कुल अनुभव विरुद्ध है कि ज्ञान को अपनी अभिव्यक्ति के लिए किसी दूसरे ज्ञान की अपेक्षा होती है और यदि इसे हमारा अनुभव समर्थन नहीं देता तो इस प्रसाधारण सिद्धांत की स्वीकृति में क्या औचित्य है कि किसी ज्ञान को अपनी अभिव्यक्ति के लिए किसी दूसरे ज्ञान प्रतिया की अपेक्षा होती है। मात्र उसी का ज्ञान का विषय कहा जा सकता है जो अस्तित्ववान् होते हुए भी अभिव्यक्त रहता है। लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि एक अज्ञात ज्ञान या क्योंकि ज्ञान अपनी अभिव्यक्ति के लिए अन्य पदार्थों की तरह समय की प्रतीक्षा में नहीं रहता। अतीत ज्ञान के विषय का जो

^१ ज्ञानमनयाधीनप्रकाश मय प्रकाशकत्वात् दीपवत् ।

मात्र अनुमित होता है कोई प्रत्यय नहीं होता अतः पात और अज्ञात के सम्बन्ध में हमेशा एक रेखा खींची जा सकती है। अगर केवल पदार्थ प्रकाशित होता, उसका ज्ञान नहीं तो कोई क्षण भर के लिए भी उसने प्रत्यक्ष से न श्रूकता। यदि ज्ञान मात्र अपने बाय से अनुमित हाता, हर एक उसका अनुभव कर लेता लेकिन किसी को भी ज्ञात और अज्ञात के भेद बोध में क्षण भर के लिए भी हिचक न होती। यह भी कहना गलत है कि ज्ञान जाँच पड़ताल के बाद ही उदित होता है, क्योंकि वर्तमान ज्ञान में जो कुछ भी ज्ञान का विषय बनता है, साक्षात् ही होता है और अतीत ज्ञान में भी ऐसी अनुमित नहीं हाती कि स्मृत होने के कारण ज्ञान हो पाया बल्कि अतीत ज्ञान की स्मृति के रूप में साक्षात् प्रतीति हाती है क्योंकि यदि उसे अनुमान कहा जाय, तो पुनः प्रत्यक्षण को भी स्मृत्यनुमान माना जा सकता है।

पुनः कोई वस्तु जो ज्ञान का विषय हुए बिना अस्तित्व रखती है उसकी अभिव्यक्ति सोपाधिक ज्ञान की संस्थिति में त्रुटि की उपस्थिति के कारण सदोष हो सकती है परंतु ज्ञान के स्वतः त्रुटिपूर्ण होने की कोई सम्भावना नहीं होती और परिणामतः ज्ञेय होने के अतिरिक्त उसका कोई अस्तित्व नहीं होता। सुख या दुःख की अनुभूति में जैसे कोई सदेह नहीं होता उसी प्रकार ज्ञान के विषय में भी कोई सदेह नहीं होता, इससे यह प्रतीत हाता है कि जब जब ज्ञान हाता है वह स्वतः सुस्पष्ट होता है। यह सोचना गलत है कि यदि ज्ञान स्वप्रकाश हागा तो उसमें और विषयाय में भेद न रहेगा, क्योंकि भेद स्पष्ट ही है ज्ञान स्वतः ही निराकार है जबकि विषय अथ रूप है। दो पदार्थ जो एक ही प्रकाश में दीप्त हैं जैसा कि द्रव्य और गुण, पदार्थ और उनकी संख्या, वे इसी कारण अभिन्न नहीं हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान और उसके विषय अभिन्न हैं क्योंकि वे एक ही साथ प्रकाशित होते हैं क्योंकि उन दोनों का एक ही साथ प्रकाशित होना, यह बताता है कि वे वास्तव में ही हैं। ज्ञान और उनके अथ एक ही प्रकाश में प्रकाशित हो जाते हैं और यह निश्चित करना अत्यन्त है कि कौन पहले और कौन पीछे प्रकट होता है।

श्रुति के प्रमाणानुसार आत्मा भी ज्ञान के स्वरूप जैसा है। आत्मा ज्ञान के स्वरूप जैसा है इसलिए स्वप्रकाश है और इसलिए यह नहीं मानना चाहिए कि वह मानस प्रत्यक्ष है।

रामानुजदास या महाचार्य

रामानुजदास जो महाचार्य भी कहाते थे, वे वायुल श्री निवासाचार्य के शिष्य थे। उन्हें रामानुजाचार्य द्वितीय से शकीण नहीं करना चाहिए जो पद्मनाभाय के पुत्र और वेदांत दैगिक के मामा थे और वे वादीहसनवाबुद नाम से जाने जाते थे। उन्होंने कम से कम तीन ग्रन्थ रचे, 'सद्विद्या विजय' अद्वैत विजय और 'परिकर विजय'।

वे अपने 'सद्विद्या विजय' में शंकराचार्य के इस सिद्धांत का खण्डन करते हुए कि भावरूप अज्ञान की सत्ता प्रत्यक्ष, अनुमान और अभापत्ति इत्यादि भिन्न प्रमाणों द्वारा जानी जा सकती है, कहते हैं कि अज्ञान का अनुभव जैसेकि 'मैं अज्ञानी हूँ' अज्ञान का पूर्ण रूप से अनुभव कहा जा सकता (कृत्स्नाज्ञानप्रतीतिस्तावदसिद्धा), क्योंकि वह समस्त विषयों का, सभी ज्ञान का निषेध करते हुए कभी भी लक्ष्य नहीं कर सकता। शंकर मतवादी द्वारा अतः करण भी प्रत्यक्ष ज्ञान की वृत्ति गत वस्तुभा को लक्ष्य करता नहीं माना गया है। जब कभी भी कोई अपने अज्ञान का अनुभव करता है उस समय उसके अहंकार के प्रकाश की अवस्था होती है और उसे इस स्थिति का ज्ञान ही होता है कि वह अज्ञ है ऐसे अनुभव में अज्ञान सवाग रूप से प्रकाशित होता है ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उस समय अहंकार प्रकाशित होता है। यदि अज्ञान अपने सवाग रूप से प्रकाशित नहीं होता तो अज्ञान किसी विशिष्ट विषय के सम्बन्ध में ही केवल प्रकाशित होता है और यदि ऐसा है तो फिर भावरूप अज्ञान की मायता निरवधारणी है। पुनः अज्ञान, या ज्ञानाभाव यदि किसी विशिष्ट पदार्थ को लक्ष्य करता है तो उसमें उस पदार्थ का ज्ञान सम्मिलित है और इसलिए अज्ञान का ही केवल अनुभव नहीं किया गया है और भावरूप अज्ञान की मायता, इस साधारण मत से अधिष्ठान नहीं है जिसके अनुसार ऐसे प्रसंगा में गाढ निद्रा में अतिरिक्त पदार्थ के ज्ञान का ही केवल अभाव है। अज्ञान के अनुभव की अथवा सभी अवस्थाओं में अज्ञान का अनुभव निषेध पदार्थ के ज्ञान के अभाव को लक्ष्य करता है। अज्ञान के समा उदाहरण यही अर्थ रखते हैं कि उनके पदार्थ केवल सामान्य रूप से जान जाते हैं उनका विशेष विस्तार के साथ ज्ञान नहीं होता। पुनः ऐसा नहीं कहा जा सकता कि अज्ञान का भावरूप से (ज्ञान सामान्य विरोधी) निर्देश करने के लिए ही माना गया है। क्योंकि 'मैं अज्ञ हूँ' ऐसे अनुभव में अज्ञान स्वयं ही ऐसा ज्ञान होता है और उन सामान्य अर्थों का भी जिनसे हम ज्ञान हैं। इसके अतिरिक्त अज्ञान का जबकि शुद्ध चेतन अधिष्ठान है और अतः करण का उसका आधार नहीं माना जाता, तो फिर मैं अज्ञ हूँ यह अनुभव किस प्रकार से इस भावरूप पदार्थ का लक्ष्य कर सकता है? यदि यह माना जाता है कि क्योंकि अतः करण शुद्ध चेतन पर आरोपण मात्र है जो अज्ञान का आधार है अतः अज्ञान चित्त-यापार के रूप में प्रकट हो सकता है क्योंकि अहं और अज्ञान, शुद्ध चेतन पर आरोपित होने के कारण, उसी एक ही अधिष्ठान चेतन्य—से प्रकाशित हो सकते हैं। उत्तर यह है कि ऐसा स्पष्टीकरण स्पष्ट रूप से शक्य है क्योंकि यदि अहंकार और अज्ञान एक ही मूलभूत चेतन से प्रकाशित होते हैं तो अज्ञान अहंकार का विषय नहीं हो सकता। यदि एक ही शुद्ध चेतन, अहंकार और अज्ञान को प्रकाशित करता है, तो वे दोनों भिन्न नहीं सीखेंगे और उद्देश्य विषय के तम से स्पष्ट नहीं ग्रहण होंगे। पुनः यदि यह माना जाता है कि अज्ञान अहंकार के विषय के रूप से ही प्रकाशित होता है क्योंकि वह शुद्ध चेतन पर आधारित है तो फिर 'मैं घटे का नहीं जानता' ऐसे अनुभव में अज्ञान बाह्य

पदार्थों का (जो शुद्ध चेतन पर स्वतन्त्र ही आरोपित है) किस प्रकार लक्ष्य करेगा ? यदि ऐसा कहा जाता है कि जबकि एक ही शुद्ध चेतन पर, बाह्य पदार्थ अज्ञान और अहंकार, सभी आरोपित हैं और अज्ञान हमें बाह्य पदार्थों से सम्बन्धित है, तो यह कह सकते हैं कि जब कभी घड़ा जाना जाता है अज्ञान अथवा पदार्थों से (जैसेकि कपड़ा) सम्बन्धित होने से वह शुद्ध चेतन से भी सम्बन्धित है जिस पर घड़ा एक आरोपण है। वास्तव में वह घड़े से भी सम्बन्धित होगा, जिसका परिणाम यह होगा कि हम घड़ा नहीं जानते हैं ऐसा अनुभव। ऐसा तब किया जा सकता है कि घड़े का भावरूप से ज्ञान ही अज्ञान के सम्बन्ध में बाधक हो सकता है। इस पर यह उत्तर है कि जब कोई यह कहता है मैं इस पद का नहीं जानता तब इस के बारे में ज्ञान है और पद के स्वरूप के बारे में अज्ञान है इसलिए यहां पर भी घड़े के एक ही पहलू के बारे में अज्ञात ज्ञान और अज्ञात अज्ञान हो सकता है। तब के प्रसंग में हमें ज्ञान और अज्ञान की एक ही पन्था में स्थिति माननी पड़ती है और यह जिज्ञासा के सभी प्रसंग में सत्य है जहां एक पन्था सामान्य दृष्टि से जात है किंतु विनिष्ट विद्वान् यः शब्दान्तरम् ।

या अवस्था भी माना जा सकता है और अज्ञान के अनुभव को ज्ञान के अभाव का अनुभव कह कर समझाया जा सकता है। जबकि सब स्वीकृत करते हैं कि ज्ञानाभाव भावरूप अज्ञान जैसे एक पृथक पदार्थ को मानना लक्ष मात्र भी सगत नहीं है। पुनः ज्ञात विषय की स्मृति के लोप के विषय में कोई यह कह सकता है कि वह उस वस्तु को नहीं जानता था। किंतु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि जब उसने यह पदार्थ जाना था तब उसे उस पदार्थ के अज्ञान का साक्षात् अनुभव था। रजत सूक्ति के भ्रम के अनुभव के पश्चात् हम कह सकते हैं कि मैंने अब तक रजत को नहीं जाना था, इसे कैसे समझाया जायगा? इसका स्पष्ट उत्तर यह है कि ऐसे सभी प्रसंगों में हम केवल अनुमान ही करते हैं कि उन पदार्थों के ज्ञान का अभाव था। विवादास्पद प्रसंग में भी हम इसी मत का ग्रहण कर सकते हैं कि गाढ़ निद्रा में कुछ भी ज्ञान नहीं था। किंतु हम यह नहीं कह सकते कि हमें भाव रूप अज्ञान का साक्षात् अनुभव था। शंकर मतानुयायी कहते हैं कि अज्ञान एक भाव पदार्थ है वह अनुमान से भी सिद्ध किया जा सकता है क्योंकि उनके मतानुसार जिस प्रकार प्रकाश भाव रूप अंधकार का हटाकर वस्तुभा को प्रकाशित करता है उसी प्रकार, ज्ञान भी अज्ञान से ढकी हुई वस्तुभा को प्रकट करता है। इसका लब्धन करते हुए महात्मा शंकर मत के अनुसार याय वाक्य के शास्त्रीय एवं पाठित्यपूर्ण विवेचन में पढ़ जाते हैं जिसे यहाँ ठीक तरह से उल्लेख नहीं किया जा सकता। हमारे ध्यान करने योग्य मुख्य विषय और ज्ञान की दृष्टि से महत्वपूर्ण भी है वह रामानुज सम्प्रदाय का मत है जिसके अनुसार ज्ञान के द्वारा वस्तु प्रकट हुई है इसलिए भावरूप अज्ञान अवश्य ही हटाया गया होगा यह नहीं माना गया है। शंकर अनुयायी यह आक्षेप करते हैं कि अज्ञान को, आत्मा के अज्ञान का आवृत्त करने वाला एक पृथक तत्त्व नहीं माना जायगा तो, मुक्ति को समझना कठिन हो जायगा। इस पर महात्मा का यह उत्तर है, मुक्ति का बन्धन का नाश कहकर भी समझाया जा सकता है। मनुष्य जितना भावरूप सुख का प्राप्त करना चाहता है उतना ही अभाव रूप दुःख का हटाना चाहता है। यह समझना मिथ्या है कि जहाँ तक बन्धन मिथ्या नहीं है वहाँ तक वह दूर नहीं किया जा सकता, क्योंकि यह सुविधायक है कि विषय का प्रभाव गरुड पक्षी का ध्यान करने से दूर किया जा सकता है। इसी प्रकार सत्त्व का बन्धन भी ईश्वर का ध्यान करने से दूर किया जा सकता है यद्यपि वह सत्य है। ज्ञान रूप ध्यान अज्ञान का ही नहीं हटा सकता किंतु सच्चे बन्धन को भी दूर कर सकता है। मुक्ति आनंद की नित्य अभिव्यक्ति इस प्रकार मानी जा सकती है और यह अनिवार्य रूप से आवश्यक नहीं है कि सुख या आनंद की अभिव्यक्ति अथवा समाधि शारीरिक सुख की तरह शरीर से सम्बंधित होना चाहिए।^१

^१ सविद्या विजय, पृ० ३७ ७५ (हस्त०)।

शकर अनुयायी कहते हैं कि अपरिणामी आत्मा, जगत् प्रपञ्च का उपादान कारण नहीं हो सकता, और न कोई भी हो सकता है, वह प्रतीति से अनुमित होता है कि जगत् का उपादान कारण अज्ञान हो सकता है क्योंकि ऐसा ही उपादान कारण जगत् प्रपञ्च का अज्ञान स्वरूप स्पष्ट कर सकता है। ब्रह्म को बहुधा जगत् का उपादान कारण कहा जाता है और वह प्रपञ्च में अत स्थित शुद्ध सत्ता के रूप में अधिष्ठान कारण है यहाँ तक ही सत्य है। अज्ञान परिणामी कारण है और इसलिए जगत् के गुण धर्म भी अज्ञान जैसे हैं।

इस पर महाशय का उत्तर यह है, यद्यपि जगत् की रचना मिथ्या मान ली जाय, तो भी उससे आवश्यक रूप से भाव रूप अज्ञान को भानने का परिणाम नहीं निकलता। इस प्रकार, भ्रम रूप रजत बिना कारण के उत्पन्न होता है, वा आत्मा जगत् का उपादान कारण माना जा सकता है, जो यद्यपि अलब्ध है कि तु भ्रम से जगत् रूप दीख सकता है। यह नहीं कहा जा सकता कि मिथ्या काय का मिथ्या पदार्थ ही कारण होगा। क्योंकि ऐसा सामान्यीकरण नहीं किया जा सकता। मिथ्यात्व के लिए सामान्य गुण की उपस्थिति यह निश्चित नहीं कर सकती कि मिथ्या पदार्थ आवश्यक रूप से मिथ्या काय का कारण होना चाहिए क्योंकि दूसरी दृष्टि उसमें और अन्य सामान्य गुण भी होंगे और काय कारण में गुणों की निरपेक्ष सदृशता निस्संदेह ही नहीं है।^१ इसके अतिरिक्त, काय में, आवश्यक रूप से सत्ता की एकता नहीं होती जो परिणामी उपादान कारण में होती है इसलिए ब्रह्म का जगत् का उपादान कारण मानना असम्भव है जबकि जगत् में ब्रह्म जैसी निमलता न हो। यदि ब्रह्म जगत् का परिणामी कारण माना जाता है, तो निस्संदेह ही उसकी सत्ता जगत् की जैसी नहीं हो सकती किन्तु यदि कोई पदार्थ इसके रूप में प्रकट हो सकता है तो उसे परिणामी कारण कहा जा सकता है और उसके लिए उस काय जैसी सत्ता का होना आवश्यक नहीं है। इस प्रकार अविद्या का नाश और अत दोनों ही काय माने गए हैं और तो भी उनकी सत्ता उनके कारण जैसी नहीं है।^२ इसलिए यह तब नहीं किया जा सकता

^१ ननु उपादानोपादेययोः सादृश्यं नियम दशनादेव तत्सिद्धिरिति चेत्सवधा मालक्ष्य मृदपटयो अप्यदर्शनात् किञ्चित् सारूप्यस्य श्रुति रजतादावपि पदायात्वादिनासत्वात् ।

—बही पृ० ५७७ ।

^२ यदुक्त ब्रह्मण परिणामितया उपादानत्वे परिणामस्य परिणामि समान-सत्ताकत्व नियमेन कायस्यापि सत्यत्व-प्रसंग इति तत्र किं परिणाम-अदेन काय मात्र विवक्षित, उत रूपांतरापत्ति ध्वंसस्य अविद्या निवृत्तेरच परिणामि समान सत्ताकत्वाभावात् न हि तद्रूपेण परिणामि किञ्चिदस्ति न द्वितीय रूपांतरापत्ते परिणामि मात्र-सापेक्षात्वात् गौरवेण स्वसमान सत्ताक परिणामोप-गमावात् ।

—सद्विद्या विजय, पृ० ७७ ।

कि यदि ब्रह्म को जगत् का परिणामी कारण मान लिया जाय, तो जगत् ब्रह्म जसा सत्य हो जायगा। पुन जगत् में ब्रह्म के गुणधर्मों का न दीखना कम व प्रभाव के कारण अच्छी तरह समझाया जा सकता है। जगत् का अग्रह स्वरूप भी समझने के लिए अज्ञान को पूर्व मायता आवश्यक नहीं है। मुक्ति का अज्ञान के अन्त क रूप में वर्णन करना भी आवश्यक नहीं है क्योंकि वह अवस्था स्वयं अज्ञानावस्था होने के कारण हमारे ध्येयता का उद्देश्य मानी जा सकती है और अविद्या की मायता और उसका निवृत्ति निमूख है।

महाचाय ने पाठा के प्रमाण द्वारा यह बताने का प्रबल प्रयत्न भी किया कि शास्त्रा ने भी अविद्या का भाव रूप नहीं स्वीकारा है।

दूसरे अध्याय में महाचाय यह बताने का प्रयत्न करते हैं कि अज्ञान का एक आवृत करने वाले स्वतन्त्र पदार्थ मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। अर्थात् मतवादी तक करते हैं कि यद्यपि आत्मा का अह प्रत्यय में अनुभव होता है फिर भी उस अह अनुभव में पूर्णतः व ब्रह्म का तादात्म्य रूप से अनुभव नहीं होता और इसलिए यह मानना आवश्यक है कि ब्रह्म के विशुद्ध रूप का ढङ्ग बन वाला कोई अज्ञान पदार्थ है। इस पर महाचाय उत्तर देते हैं कि अज्ञान क्योंकि अनादि माना गया है, उसकी आवरण शक्ति भी अनादि होगी और फिर मुक्ति असम्भव होगी, तथा यदि ब्रह्म आवृत हो सकता है तो उसके स्वप्रकाश स्वरूप का भी अन्त हो जायगा और वह अज्ञ हो जायगा। इसके अतिरिक्त अनुभव इस प्रकार होता है मैं अज्ञ हूँ और वास्तव में अज्ञान अह को लक्ष्य करता दीखता है। यदि यह माना जाता है कि आवरण का अस्तित्व अन्त करण द्वारा ब्रह्म की अपूर्णता समझाने के लिए ही ब्रह्म स्वीकारा गया है तो यह भली प्रकार बताया जा सकता है कि ब्रह्म अह रूप से पर्याप्त दीखना अन्त करण की उपाधि से भी समझाया जा सकता है जिसके द्वारा ब्रह्म प्रकट होता है और इसके लिए माया का पृथक् आवरण स्वीकार करना आवश्यक नहीं है।

पुन यह पूछा जा सकता है कि यह आवरण अज्ञान से भिन्न है या अभिन्न। पिछले प्रसंग में, यह सदा ही अप्रकट रहगा, और जगत् का भास असम्भव हो जायगा। यदि आवरण अज्ञान से भिन्न कुछ वस्तु है और जबकि वह शुद्ध चतुर्थ से किसी भी प्रकार सम्बन्धित नहीं है, तो उसका व्यापार जगत् प्रपञ्च को समझा नहीं सकेगा। यदि यह आवरण अज्ञान को अनिवचनीय कर देता है, तो यह पूछा जा सकता है कि यह आवरण अज्ञान से भिन्न है या अभिन्न? पिछले विकल्प में, वह उस पर आश्रित न रहेगा और पहले विकल्प में अज्ञान का ब्रह्म का विरोधी मानना निरपेक्ष होगा। इस प्रकार, जिन उपाधियों द्वारा ब्रह्म प्रकट होता है वही ब्रह्म के जगत् के पदार्थों के रूप में पर्याप्त स्वरूप को समझने में पर्याप्त हैं तो अज्ञान को पृथक् तत्त्व मानना अनावश्यक है।

पुन यदि अज्ञान शुद्ध साक्षी चैतन्य का आवरण कर सकता है तो सारा जगत् भ्रमा हा जायगा, और कहीं कुछ भी ज्ञान न होगा। यदि साक्षी चैतन्य आवृत नहीं हा सकता तो फिर ब्रह्म भी आवृत नहीं हो सकता। उसके अतिरिक्त यदि ब्रह्म सबदा स्वप्रकाश है, तो वह अज्ञान द्वारा कभी भी आवृत नहीं किया जा सकता। यदि यह कहा जाना है कि ब्रह्म के स्वप्रकाशत्व का अर्थ यह है कि वह अवेश और अपराध है तो आवरण का विचार साना ही अनावश्यक है क्योंकि जो जाना नहीं जा सकता (अनेय) वह इन दोनो में से एक भी नहीं है। पुन, शंकर के अनुयायी मानते हैं कि अज्ञान ब्रह्म के ज्ञान व अज्ञान को डरता है किन्तु का नहीं। यह स्पष्ट रूप से असम्भव है, क्योंकि उनके अनुसार चित् और ज्ञान एक हैं और यदि ऐसा है तो फिर ज्ञान व अज्ञान डक जाने पर किन्तु बाकी कस उच सकता है और एव ही अखण्ड तत्व ब्रह्म, दो भागों में कैसे विभक्त किया जा सकता है जिसका एक भाग आवृत होता है और दूसरा नहीं? पुन यदि आत्मा ज्ञान व स्वरूप माना जाना है और हमारी सुख के प्रति आसक्ति, ब्रह्म पर ग्रहण के मिथ्या आरोपण द्वारा समझायी जाती है जबकि समार की समी वस्तुएँ आत्मा पर मिथ्या आरोपण मात्र ही हैं तो व समी आत्मा की तरह नित्य होगा और दुःख भी हमारे लिए सुखकारक होगा।

तीसरे अध्याय में महाशाय शंकर अनुयायियों के अज्ञान के अधिष्ठान के मत का खण्डन करते हैं। शंकर सम्प्रदाय के कुछ प्रवक्तृ यह मानते हैं कि विषया के अज्ञान अज्ञान उन विषयों में निहित शुद्ध चैतन्य द्वारा धरण किए जाते हैं। यद्यपि इन अज्ञान तत्वों के विकार विद्यमान हैं तो भी उनका हमारे ग्रहण से सम्भव हो सकता है क्योंकि दोनो पक्षों और अज्ञान भूमिका की अवस्थाएँ हैं। इस पर महाशाय कहते हैं कि यदि जगत् के सभी पदार्थों के पृथक् और भिन्न अज्ञान कारण हैं तो यह सोचना गलत है कि सीप के अज्ञान द्वारा भ्रम रूप रजत उत्पन्न किया जाता है। यह कहना अधिक अशुभ होगा कि प्रमाता के अज्ञान ने अतःकरण से बाहर निकलने पर रजत-भ्रम उत्पन्न किया। यदि सीप के अज्ञान का अनादि माना जाता है तो उसे मूल अज्ञान का विकार मानना निरर्थक है और यदि इसे विकार नहीं माना जाता तो उसका ज्ञान नहीं समझाया जा सकता।

पुन कुछ अन्य लाभ भी हैं जो यह मानते हैं कि पदार्थवर्ती अज्ञान किसी दृष्टि से ज्ञाता में भी रहता है और इस प्रकार ज्ञाता और ज्ञेय में सम्भव हो सकता है। इस पर महाशाय कहते हैं कि ऐसा मन असम्भव है, क्योंकि पदार्थात्मगत चैतन्य ज्ञाता में निहित चैतन्य से भिन्न है और यदि यह माना जाता है कि शुद्ध चैतन्य अज्ञान में एक ही है तो सभी पदार्थ उसी प्रकार प्रकाशित हान चाहिए, जिस प्रकार कोई भी पदार्थ एक समय में एक ज्ञान द्वारा प्रकाशित होता है। पुन यदि विषयगत एव ज्ञातृगत चैतन्य भेद रहित है तो फिर अनुपपत्ति की भी अभाव है एव वृत्त हान अज्ञान का क्या

अनुभव होना चाहिए ? यह अज्ञान का भाव नाता में क्या अनुभव होना चाहिए और विषय में नहीं, जबकि दोनों के अतगत चैतन्य एक ही है इसका कोई भी कारण नहीं दीखता । इसके अतिरिक्त, प्रसंग में, जब एक व्यक्ति को किसी पदार्थ का ज्ञान होता है तो उस पदार्थ का सभी का ज्ञान हो जायगा ।

यह भी है जो यह कहते हैं कि शुक्तिगत अज्ञान को वह अनुभव का आधार है और शुक्तिगत चैतन्य उसका विषय है । इस पर महाशय यह कहते हैं कि वह अनुभव के अतगत चैतन्य द्वारा आधारित अज्ञान का परिणाम नहीं हो सकता और यदि ऐसा है तो वह भिन्न पदार्थों को नहीं समझा सकता ।

पुनः शय भी है जो यह साबित है कि जब कोई यह कहता है कि वह सीप को नहीं पहचानता तो वहाँ अज्ञान मूल अज्ञान का लक्ष्य करता है, क्योंकि यद्यपि अज्ञान का सम्बन्ध शुद्ध चैतन्य से है, वह सीप के अतगत चैतन्य से अभिन्न होने से सीप से भी सम्बन्ध रखता है और उसका इसी प्रकार ग्रहण भी हो सकता है । हमें यह भी मानना पड़ेगा कि मिथ्या रजत भी अज्ञान से बना है, क्योंकि मिथ्या रजत का जबकि प्रत्यक्ष होता है तो उसका द्रव्य के रूप में कोई उपादान कारण भी होना चाहिए ।

इस पर महाशय का उत्तर यह है कि स्वगत अज्ञान के समाकल्पन का सम्बन्ध मूल अज्ञान से है, विषयों के द्रव्य के रूप में पृथक्, अज्ञान को स्वीकार करने में कोई युक्ति नहीं है । यह सूचन नहीं किया जा सकता कि प्रत्येक ज्ञान के साथ उससे सम्बन्धित अज्ञान का अंत होता है इससे अज्ञान एक पृथक् पदार्थ के रूप में सिद्ध होता है क्योंकि ऐसे अज्ञान का हट जाना केवल एक अनुमान ही है, और यह भी माना जा सकता है कि विशिष्ट ज्ञान का अभाव, विशिष्ट अनुभव से होता है । प्रागभाव किसी पदार्थ की उत्पत्ति से नष्ट होता है । जब कोई कहता है कि मैंने अभी तक घड़े को नहीं जाना उसे अब जानता हूँ ज्ञान के अभाव का या अज्ञान का अंत यहाँ विषय से साक्षात् और अपराक्ष सम्बन्ध है जो जाता है । किंतु पदार्थ को आवृत करते अज्ञान का निरसन ज्ञान के अनुभव से केवल उपलब्ध अनुमान ही है वह साक्षात् अपरोक्ष ज्ञान नहीं हो सकता । पुनः यदि मूल अज्ञान विषयगत शुद्ध चैतन्य को आवृत करता माना जाता है, तो विषय का टकने के लिए पृथक् अज्ञान मानना अनावश्यक है । यदि यह माना जाता है कि विषयातगत शुद्ध चैतन्य ब्रह्म से अभिन्न होने से जिसे मूल अज्ञान कहा जाता है, वह विषयाभास में मर्यादित रूप से चेतना में दीख सकता है, तो यह पूछा जा सकता है कि मूल अज्ञान से सम्बन्धित होने के कारण, पलायन नात होते हुए भी क्यों अज्ञात दीखता है । पुनः, 'मैं नहीं जानता ऐसे अनुभव के मदमग्न मूल अज्ञान अंत करण से सम्बन्धित नहीं हो सकता क्योंकि वह भौतिक पदार्थ है और वह स्वप्रकाश्य शुद्ध चैतन्य में नहीं हो सकता । जसा भी वह है वह अपने बारे में अज्ञ नहीं हो सकता ।

उपरांत यह भी कहा जा सकता है कि यद्यपि आत्मा चेतना में प्रकट होती है तो भी बहुधा वह शरीर से सम्बंधित रहता है और यद्यपि विषय सामान्य रूप से ज्ञेय होते हैं तो भी उनके विनोय रूप अज्ञेय बने रह सकते हैं, यह परिस्थिति बहुधा अनिश्चितता उपस्थित करती है कि यह सब अज्ञान की भावना के अतिरिक्त और किसी प्रकार से नहीं समझाया जा सकता। यह सब स्वीकार किया जाय कहने पर भी अज्ञान को एक आवरण करने वाला तत्त्व मानना अभ्युक्त है। अनवधारण और आवरण दोनों एक नहीं है। मृगतृष्णा में जल का दीखना अनवधारण से दाकास्पद हो सकता है और यह अवस्वीकार नहीं किया जा सकता कि अज्ञान में यदि आवृत किया होता तो जल का दीखना भी नहीं हो सकता था। यह भी नहीं कहा जा सकता कि आवरण के कारण अनवधारण है क्योंकि यह सहज ही आप्रह किया जा सकता है कि जबकि आवरण, सत्ता या स्वप्रकाशता के रूप में प्रकट नहीं हो सकती तो वह स्वयं अनवधारण का परिणाम है। यदि यह आप्रहपूर्वक कहा जाता है कि अनवधारण स्वयं आवरण का स्वरूप निर्माण करता है (अनवधारणत्वम् एव आवरणम्), तो यह कहा जा सकता है कि आवरण का कारण व्यक्तिगत यह अमिश्र नहीं दीखता, किंतु इससे यह भ्रम नहीं होता कि हमारे भ्रमोदित जीव के अनुभव में अनिश्चितता है। यदि ऐसी अनिश्चितता होती तो यह का अनुभव सदेहरदिन स्वर से न होना। पुन यदि अज्ञान ही अनवधारण स्वरूप है तो, उसमें आवरण का पृथक् धर्म आरोपित करना निरपेक्ष है। यदि यह माना जाता है कि अज्ञान केवल शुद्ध चेतन्य द्वारा ही आप्रारित है, तो जीव का आवाममन के चक्र में क्यों पड़ना चाहिए, इसका कोई कारण नहीं दीखता, क्योंकि ऐसे अज्ञान का जीवा से कोई सम्बन्ध न होगा। यदि यह आप्रह किया जाता है कि वह चेतन्य जीव द्वारा अमिश्रित होता है, तो यह भी आप्रह से कहा जा सकता है कि चेतन्य जीव और ईश्वर दोनों के अतगत है तो ईश्वर भी आवाममन के चक्र में फल जायगा।¹

ऐसा कभी कहा जाता है कि अत करण को ही शुद्ध दुःख का अनुभव होता है और यही बन्धन है। अत करण स्वयं शुद्ध चेतन्य पर मिथ्या आरोपण होने से अत करण के धर्म चेतन्य में ही ऐसा दीखता है। इस पर महाचाय का उत्तर है कि यदि बन्धन अत करण में है तो फिर शुद्ध चेतन्य बद्ध नहीं माना जायगा। क्योंकि यदि बन्धन के दुःख शुद्ध चेतन्य के अत करण में मिथ्या तादात्म्य के कारण हैं तो बन्धन अत करण के कारण नहीं है कि तु मिथ्या विचार से है। इसी प्रकार, महाचाय,

¹ अज्ञानस्य चेतन्यमात्राश्रयत्वे जीवे ससार हतुता नस्यात् वैयधीकरण्याच्चेतन्यस्यैव जीवे शक्तिभागात् सामान्यधिकरण्ये ईश्वरस्यापि ससार प्रसंगः ।

कर के अनुपायिया द्वारा अज्ञान की सत्ता एवं तत् सम्बन्धी जगत् रचना का समझाने के लिए दिए गए अनेक वक्त्रिक बोधार्थों की आलाचना करते हैं और अतः म प्रपना यह मत प्रतिपादन करने का प्रयास करते हैं कि किसी भी प्रकार से अज्ञान का सम्बन्ध साधना व्याधान से परिपूर्ण है, जिसे सुनमाना अज्ञान्य है।

पुनः चतुर्थ लङ्ग म महाकाय यह तर्क वितर्क करते हैं कि अज्ञान पारमार्थिक सत्य नहीं माना जा सकता क्योंकि तब अद्वैतवाद न रहेगा। उस व्यवहार (व्यवहारिक) गत ज्ञात विषयो का द्वय भी नहीं माना जा सकता क्योंकि तब वह भ्रम के अनुभवों का द्वय नहीं हो सकेगा। यह सभी सभी आग्रह किया जाता है कि मिथ्या वस्तु से भी जसकि मिथ्या भय-सचमुच राग हाता है और मृत्यु भी और इसलिए अज्ञान से भी सच्चा ज्ञान उत्पन्न हो सकता है। महाकाय इस सादृश्य को मिथ्या बताते हैं क्योंकि उपरोक्त उदाहरणों में भी ज्ञान ही उक्त परिणामों का उत्पन्न करता है। यदि अविद्या मिथ्या है तो सभी भौतिक परिणाम भी मिथ्या होंगे क्योंकि काय सचदा कारण से अस्मिन्न होता है। यदि यह आग्रह किया जाता है कि जबकि जगत के पदार्थ मिथ्या हैं तो ब्रह्म जो श्रेष्ठ ज्ञान है और स्वयं अविद्या का काम है वह भी मिथ्या होगा।

भाग यदि अज्ञान एक माना जाता है तो फिर सीप के ज्ञान से सभी अज्ञान का अंत हो जाना चाहिए क्योंकि अज्ञान के अंत के बिना सीप नहीं जानी जानी। यह नहीं कहा जा सकता कि सीप के ज्ञान से ही उस धिपाने वाला आवरण हटाया गया है और अज्ञान का अंत नहीं हुआ क्योंकि अनुभव यह प्रमाणित करता है कि अज्ञान हटता है कि आवरण। इस प्रकार अनेक अज्ञान की सत्ता मानने में बाध होना पड़ता है। क्योंकि यदि यह माना जाता है कि ज्ञान केवल आवरण का ही हटाता है तो अतः मुक्ति ज्ञान भी किसी विशिष्ट आवरण को ही हटाएगा, और इससे मूल अज्ञान का नाश न होगा। पुनः अज्ञान की जा ज्ञान द्वारा नष्ट किया जाता है ऐसी व्याख्या की गई है। यदि ऐसा है तो यह स्पष्ट ही मिथ्या है कि ज्ञान का अज्ञान का काम माना जाय। काय कारण पदार्थ को नष्ट नहीं कर सकता। पुनः यदि ऐसा माना जाता है कि मनुष्य की मुक्ति के समय अज्ञान नष्ट हो जाता है तो ऐसा अज्ञान यदि वह एक ही है तो वह सम्पूर्ण नष्ट हो जायगा और फिर कोई अज्ञान न बचगा जो अथ अनुसृत जीवों का बंधन में डालेगा। ऐसा माना गया है कि अज्ञान मिथ्या है क्योंकि इसका ज्ञान से नाश होता है इसी के साथ यह भी स्वीकार किया गया है कि अज्ञान श्रुति द्वारा नष्ट होता है और जब एक वस्तु दूसरे सच्चे पदार्थ द्वारा नष्ट होती है तो पहली वस्तु मिथ्या नहीं कही जा सकती।

पुनः अविद्या को जिसका अंत ज्ञान जय है ऐसा कहा है। अब ब्रह्म स्वयं अविद्या का अंत है कि तु वह ज्ञानजय नहीं है। यदि ज्ञान ज्ञान के अंत का

साधन (ज्ञान साध्यत्वात्) माना जाता है, तो इसमें यह अथ आवश्यक रूप से नहीं निकलता कि उसने अत कर दिया है (न च स्व जयत्वमेव स्वसाध्यत्वम्) । यदि ये सा प्रत्यय एक ही माने जाते हैं तो अविद्या सम्बन्ध जिसको अविद्या का साधन माना जा सकता है उसे भी अविद्याजय मानना पड़ेगा, जो आत्माश्रय दाप उत्पन्न करता है ।^१ इसी सादृश्यत से तक करते हुए, बाई यह भी कह सकता है कि अविद्या सम्बन्ध का अत अविद्या के अत पर आश्रित है किन्तु इस प्रसंग में स्वयं अविद्या के अत का अथ अविद्या से सम्बन्ध जोड़ना होता है इस प्रकार यह केवल पुनरुक्ति होती है ।

पुन साधारण मिथ्या दृष्टिकोण को, जो सच्चे ज्ञान से हट जाते हैं उन्हें अविद्या से विवक्ति करने हेतु अनादि वि तु ज्ञान द्वारा सात कहा गया है । अथ यह प्रश्न किया जा सकता है कि अविद्या का नाश करने वाले इस ज्ञान का स्वरूप क्या है ? क्या वह शुद्ध चेतन है या केवल अत करण की अवस्था या वृत्ति है । यदि वह शुद्ध चेतन ॥ तो वह सत्कारो का नष्ट नहीं कर सकता क्योंकि वृत्ति ही चित्त के स्वरूप को नष्ट कर सकती है और अविद्या अनादि सत्कार है तो वह शुद्ध चेतन रूप ज्ञान से नहीं हटाया जा सकती, इस प्रकार उसे अनादि मानना निरूपयोगी होता है । दूसरा ज्ञान या अविद्या को नष्ट करता है वह केवल अत करण की वृत्ति ही है यह भी ठीक नहीं हो सकता क्योंकि ऐसा माना गया है कि वृत्ति ज्ञान केवल अज्ञान के आवरण को ही हटा सकता है किन्तु अज्ञान का नहीं । यदि यह कहा जाता है कि वृत्ति अज्ञान एवं आवरण दोनों का हटाती है तो अज्ञान की यह परिभाषा वह ज्ञान द्वारा हटाया जा सकता है प्रतिपत्ति हो जाती है क्योंकि वह आवरण को भी इंगित करेगी जिसका अज्ञान की परिभाषा में समावेश नहीं है । पुन यदि अज्ञान अनेक माने जाते हैं तो ऐसी जानावस्था केवल साधारण पदार्थों का आवरण करने वाले अज्ञान का ही हटा सकेगी इसलिए वह पूर्ण अभिभक्त अज्ञान के लिए उपयुक्त न हो सकती जा केवल प्रकृत सत्ता के अपरोक्ष ज्ञान से ही हटा सकता है, क्योंकि यह ज्ञान अत करण वृत्ति नहीं होगी जा सदा परिमित होती है ।^२ यहाँ भी अज्ञान को ब्रह्म के स्वरूप को आवरण करता हुआ मानना चाहिए और अज्ञान के अत का साक्षात् कारण ज्ञान नहीं है किन्तु आवरण का हटाना है दूसरा, आवरण का हटाना ज्ञान से होता है और इसलिए परिभाषा के अनुसार इसे ही अज्ञान कहना चाहिए, क्योंकि आवरण अनादि है और ज्ञान द्वारा नष्ट होता है । महात्मा आगे अविद्या की परिभाषा की अनेक आलोचनाएँ करते हैं तो अधिकतर पाठित्यपूर्ण हैं और इसलिए वे यहाँ उल्लेखनीय नहीं हैं ।

^१ सद् विद्या विजय, पृ० ११६ ।

^२ वही ।

पाँचवें खंड में महात्माय अविद्या प्रकाशित होती है या प्रकट होती है इस पर विवाद करते हैं। यदि अविद्या स्वप्रकाश है, तो वह ब्रह्म जैसी सन् और चिद्रूप होती। यदि ब्रह्म का प्रकाश अविद्या की अभिव्यक्ति है, तो ब्रह्म नित्य होने से अविद्या की अभिव्यक्ति भी नित्य होगी, फिर भी अविद्या भासमान होती है वहाँ तक ही अपनी सत्ता रखती है ऐसा सदा माना गया है इसलिए वह मिथ्या है (मिथ्यापस्य प्रतिभास-समान कालीनत्व नियमात्)। यदि अविद्या ने प्रकाश का ब्रह्म के प्रकाश से भेद माना जाता है, तो जहाँ तक ब्रह्म का प्रकाश रहता है वहाँ तक अविद्या भी रहगी इस तरह, अविद्या भी नित्य होगी। पुन यदि यह माना गया कि जब अविद्या का भूत होता है तो उसके ब्रह्म के प्रकाश से भेद का भी भूत हागा और इसलिए ब्रह्म नित्य होगा और अविद्या नाशवान् होगी। इस बाद में एक और कठिनाई बताई जा सकती है। यदि अविद्या ब्रह्म के प्रकाश से भेद रूप है तो या तो दूसरा मिथ्या हागा या पहला सत्य होगा। यह सुझाव देना अव्यहोत हागा कि वे भिन्न होते हुए भी अभिन्न सत्ता रूप हैं (भिन्नत्व सति अभिन्न सत्वाकत्वम्)। यही पर जो प्रालोचना दी गई है वह सिद्धांत तक ही प्रयुक्त हो सकती है। जबकि अविद्या प्रकाश का, ब्रह्म के स्वरूप का ढकने वाला प्रकाश है ऐसा समझाया जाय (अविद्या-वच्छिन्न ब्रह्म स्वरूप अविद्या प्रकाश) या उससे भर्षादित या उसके प्रतिबिम्बित होता है ऐसा समझाया जाय।

दूसरे खंड में महात्माय अविद्या का भूत किया जा सकता है इस विचार की भसगति बताने का प्रयत्न करते हैं। वे कहते हैं कि शुद्ध चैतन्य अविद्या को नष्ट कर सकता है यह नहीं माना जा सकता। फिर अविद्या की सत्ता कभी हा ही नहीं सकती क्योंकि शुद्ध चैतन्य सर्वदा विद्यमान है, वह स्वयं अविद्या का नाश करता है और इसलिए उसका नाश के लिए किसी प्रयास की आवश्यकता नहीं रहती। यदि शुद्ध चैतन्य अविद्या को नष्ट नहीं कर सकता तो वह बल के प्रतिबिम्ब द्वारा (बल प्रतिबिम्बत्वम्) भी ऐसा नहीं कर सकता क्योंकि वह अपरिमित चैतन्य से अधिक और कुछ नहीं है। (चैतन्यादधिक विषयत्वाभाव तददेव निवृत्तवत्वासम्भवात्)। यदि बल प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य अविद्या का नाश नहीं कर सकता, तो वृत्ति उपहित या भर्षादित होकर भी ऐसा नहीं कर सकता। बल अपने से उसे हटा नहीं सकता क्योंकि वह जड़ है। यदि ऐसा माना जाता है कि ज्ञान अज्ञान द्वारा सत्यप्रभ भ्रम विचार का नष्ट करता है वह शुद्ध चैतन्य से अभिन्न है तो यही मानना चाहिए कि शुद्ध चैतन्य ही अज्ञान को नष्ट करता है, ऐसे मत के विरोध में अभी हाल ही आक्षेप दिए जा चुके हैं। यदि ज्ञान और अज्ञान भिन्न हैं तो यह साचना मिथ्या है कि ज्ञान अज्ञान को नष्ट करता है क्योंकि ज्ञान एक याधात है जो अज्ञान का नष्ट करता और मा यता ने अनुसार अविद्या ज्ञान नहीं है। इसके अतिरिक्त अज्ञान को नष्ट करने वाले प्रकाश के आगे और कोई आवरण नहीं माना जा सकता जो उससे हटाया

जाता है, इसलिए वह सच्ची दृष्टि से ज्ञान नहीं कहा जा सकता क्योंकि शकर-मतवाधियों की मान्यता के अनुसार ज्ञान आवरण नष्ट करके काय करना है भागे, यह ज्ञान जगत के समस्त पदार्थों का विराधी है ऐसा माना गया है और यदि यह ऐसा है तो यह कैसे कहा जा सकता है कि इसी ज्ञान द्वारा ही अज्ञान नष्ट होता है ? पुन यदि ऐसा माना जाता है कि अम ब्रह्म पर सभी वस्तु का आरोपण ही है और ज्ञान हम मिथ्या आरोपण का हटाता है तब ज्ञान जबकि वह आवरण हटाकर ही काय करता हुआ माना गया है तो यही मानना चाहिए कि अज्ञान ही मिथ्या आरोपण को आवृत करता था यदि ऐसा है तो हमारे जागतिक अनुभव में ज्ञान ही प्रकट न होगा ।

पुन अविद्या का अन्त ही स्वयं सम्भक्त के बाहर है क्योंकि वह ब्रह्म के स्वरूप से भिन्न नहीं हो सकता । यदि ऐसा है तो दूषित हो जाता है और मुक्ति असम्भव हो जायगी । यदि वह ब्रह्म से एक है तो ऐसा होने से वह नित्य रहता और उसके बारे में प्रयत्न का कोई अवकाश न रहता । यह भी नहीं कहा जा सकता कि अविद्या और ब्रह्म आपस में विरोधी है, क्योंकि अविद्या का ब्रह्म ही आधार है और इसलिए वह विराधी नहीं है ।

लोकार्थ के 'श्रीवचन भूषण' में प्रपत्ति-सिद्धान्त का प्रतिपादन और मांम्य जामातृ की उस पर टीका

श्रीवचन भूषण के अनुसार भगवान की कृपा सबदा उनके 'पाप' में निमग्न रहती है किन्तु ता भी यह अस्तित्व रखता है और हम उसे विशेष उपाधियों के कारण सम्भक्त नहीं मन्त । वह हमारे प्रयत्न से उत्पन्न नहीं होती क्योंकि तब भगवान् सदा कृपालु न रहेंगे (अनुभूत व्याख्यानकार पुरपकार सापेक्षक निर्यादभूत-दया दितरव व्याहृत स्थान्) ३५ बी ।

भगवान् की दया उसी पर अवलम्बित है, और किसी पर नहीं किन्तु नारायण में लक्ष्मी निहित है और वह उनका मार रूप है या उनका शरीर है और जिन्होंने स्वच्छा से अपना सकल्प पूरुरूपण नारायण से एकीकृत कर लिया है । यद्यपि ऐसा कल्पना के अनुसार लक्ष्मी नारायण व अभिहित है ता भी भक्त के लिए नारायण और लक्ष्मी एक ही हैं और उसके लिए भगवान् की दया अखण्ड रूप में लक्ष्मी और नारायण की ही दया है ।

लक्ष्मी को नारायण की प्रीति का परम हेतु माना गया है जिन्होंने उनका अपने प्रण माना है और लक्ष्मी ने भी अपने को उनसे इस प्रकार अभिमत कर लिया है कि उनका, नारायण से पृथक् अस्तित्व नहीं है । वास्तव में लक्ष्मी के लिए नारायण का अपनी इच्छा से अनुरूप करने में कोई विशेष प्रयत्न नहीं करना पड़ता, क्योंकि वहाँ

द्वैत भाव का नाम तक नहीं है, और इस कारण, भक्त को लक्ष्मी पर पृथक् रूप से निष्ठा रखने की आवश्यकता नहीं रहती। लक्ष्मी का स्वरूप भगवान् की दया का शुद्ध सार है।^१

जब भक्त अपनी स्वतन्त्रता एवं पृथक् अस्तित्व के मिथ्या विचारों के कारण भगवान् से विमुक्त अवस्था में होता है तब उसे अपनी स्वतन्त्रता की मायता को त्याग देने एवं भगवान् का अपना परम ध्येय मानने की विरोधी दशा में प्रयत्न करना पड़ता है। किन्तु, एक बार उसने अपने मिथ्या ग्रहण को त्याग दिया और अपने को भगवान् के पूर्ण रूपेण शरणागत कर दिया तो फिर उसके लिए और कोई प्रयत्न करना बाकी नहीं रहता। ऐसी अवस्था में लक्ष्मी के प्रभाव से भक्त के सभी पाप नष्ट हो जाते हैं और उनके प्रभाव द्वारा भगवान् उस पर दया करते हैं।^२ लक्ष्मी भी मनुष्य के हृदय में नित्य भक्त प्रबोधन द्वारा भगवान् की भैत्री साधने की आवश्यकता की भावना उत्पन्न करती है। वे द्विविध कार्य करती हैं, पहले वह मनुष्य के मन को मोड़ती हैं जो भगवान् अविद्या के प्रभाव में ईश्वर के बजाय सासारिक रसा में फना हुआ है और दूसरा वह भगवान् का हृदय द्रवित करती हैं जो मनुष्या को उनके कर्मांनुसार फल देने पर तुले हैं और उन्हें कम बचन का अतिक्रमण कर भक्ता पर आनन्द वर्षा करती है।

भगवान् की रक्षा पाने के रूप में प्रपत्ति पवित्र और अपवित्र स्थानों की मर्यादित उपाधियाँ से नियमित नहीं है और न किसी विशेष काल, या कोई विशेष प्रकार या जाति नियम, अथवा किसी भी प्रकार के फल के बचन से भी बाधित है। जब भगवान् प्रपत्ति द्वारा किसी को स्वीकारते हैं तो उनके सभी विहित और अविहित दावा को क्षमा कर देते हैं। कुटिलता (असरलता) और झूठ ही वे दाव हैं जिन्हें वे क्षमा नहीं करते। लोग अपने को निःसहाय पाकर बचने का और कोई चारा नहीं हाने के कारण प्रपत्ति अपनाते हैं या इसलिए वे ऐसा करते हैं वे जानी हैं और निश्चित रूप से यह जानते हैं कि यही श्रेष्ठ उपाय है या उन्हें भगवान् में आश्रय की

^१ देवा काश्यप रूप येति तद्गुण मारत्वेन काश्यप स्वयमवेति ।

—श्रीवचन भूषण (२६०) ।

^२ प्रपत्तेर्न नियम काल नियम प्रकार नियम अधिकारि नियम फल नियमश्च नास्ति ।

—श्रीवचन भूषण व्याख्या ६६० ।

टीका में उपरोक्त विचार मारद्वाज संहिता के उद्धरण से पुष्ट होता है—

ब्रह्म सत्र विश नूदा स्त्रियश्चा तर जातय ।

सर्व एव पपक्षेरन् सर्व धातारमच्युतम् ।

तरह, सहज ही प्रीति है।^१ पहले दृष्टांत में, सच्चा ज्ञान और भक्ति कम से कम हैं, दूसरे दृष्टांत में, अज्ञान इतना अधिक नहीं है किन्तु भक्ति साधारण कोटि की है, तीसरे में, अज्ञान कम से कम है, और प्रीति उत्कृष्ट है और वास्तव में, प्रीति की उत्कटता में, भगवान् के स्वरूप का सच्चा ज्ञान भी दूब गया है। पहले में अपने अज्ञान का भान प्रबलतम है दूसरे में अपनी दया एवं अज्ञान का भाव भगवान् के सच्चे स्वरूप के ज्ञान और उनके साथ अपने सम्बन्ध के ज्ञान से सन्तुलित है।

जिस भक्त में प्रति प्रेम में, भगवान् की शरण से ली है उसका अभी उनसे सयोग और अभी वियोग रहता है। पहली अवस्था में वह उदार गुण पूर्ण भगवान् के साक्षात् सम्बन्ध से हर्षोमाद से भर जाता है। किन्तु वियोग के क्षण में उस सयोग और हर्षोमाद की स्मृति से उसे असीम दुःख होता है। ऊपर कहा गया है कि भगवान् की दया निरन्तर और सतत होती है किन्तु यह हाथ हुए भी हमारी स्वतन्त्रता की भावना हम में मिथ्या ग्रहणा लाकर भगवान् की दया का अवरोध करती है। प्रपत्ति धारण करने से अवरोधक भाव हट जाने है और वह भगवान् का हम पर अपनी दया करने में सहायक होता है। एम विचार से प्रपत्ति एक नियमात्मक साधन ही समझना चाहिए। भावात्मक उपाय भगवान् है जो दया करते हैं। इसलिए प्रपत्ति को हमारी मुक्ति का कारण नहीं समझना चाहिए। वह केवल अवरोधक भावा को ही हटाती है और इसलिए उसे हमारी प्राप्ति कराने में कारण रूप नहीं समझना चाहिए—क्योंकि वह कारण, मात्र भगवान् ही है। भगवान् इस प्रकार प्राप्ति का साधन और हेतु दोनों है और भक्त के लिए उनकी प्राप्ति ही एक परम साधन है। यहाँ पर प्रतिपादित प्रपत्ति का मत स्पष्ट रूप में अथ साधना की आवश्यकता का अस्वीकार करता है। प्रपत्ति का सार भगवान् की शरणागति में निहित निष्क्रिय भाव तथा भगवान् का उसने प्रति अनुराग निश्चय का अवसर देने में है। जब भक्त इस चिन्ता का अन्त कर देता है कि वह किस प्रकार मुक्त होगा तब भगवान् उसे बचाने की इच्छा में प्रवृत्त होते हैं।^२ भक्त के भगवान् से इस प्रकार के सम्बन्ध के मत में, इस दार्शनिक सिद्धांत का अन्विष्ट है कि जीवा का अस्तित्व भगवान् के लिए है उन्हें अपने स्वयं का कोई उद्देश्य पूर्ण करना नहीं है। अज्ञान के कारण ही जीव अपना

^१ अंतिम प्रकार के अनुष्णा के दृष्टांत के रूप में 'जीवचन भूषण व्याख्या' की कुछ पक्तियाँ उद्धृत की जा सकती हैं, भक्ति पार वश्यन प्रपन्ना भगवत्प्रेम पोषक्येन पादो स्तथो मन शिथिल भवति चक्षुः भ्रमति पादो हस्तो च निर्व्येष्टो इति उक्त प्रकारेण शिथिल करणत्वेन साधनानुष्ठान याग्यता भावादनय गतिरस्तनस्तस्मिन् मार समर्पण कृतम्।

—हस्त०।

^२ अस्य इच्छा निवृत्ता चेत् तस्येच्छा अस्य कार्यकारी भवति।

—जीवचन भूषण व्याख्या हस्त०।

कोई स्वतंत्र हतु मानता है। भगवान् में उत्कट प्रेम द्वारा इस स्थिति का अस्वीकार, उनके आपस के सम्बन्ध को दार्शनिक तथ्य से आध्यात्मिक तथ्य के रूप में अनुभव कराता है।

जीव चित् और आनन्द रूप है और अणु है ये उसके तटस्थ लक्षण हैं। भगवान् और जीव के अन्तरंग सम्बन्ध का उनकी दासता से ही ध्येष्ठ रूप से वर्णित किया जा सकता है।

प्रपत्ति के साथ सव्यात्मक राग इस प्रकार का है कि भक्त भगवान् के प्रति अपने मृदु प्रेम से उनमें भी वही राग उत्पन्न करता है जिसमें प्रेम भाव एक और आनन्दानुभव माना जाय और दूसरी ओर प्रेमी और प्रेमिका का सम्बन्ध माना जाय। निम्न काटि की पहली प्रपत्ति सदा स्वाभाविक अनुराग से प्रेरित नहीं होती, किन्तु अपनी निस्महायता एवं अकिंचनता के भान से होती है।^१ उद्वेग की दूसरी अवस्था में भक्त भगवान् के प्रति गहन प्रेम में इतना प्रेरित होता है कि वह अपने बारे में कुछ भी नहीं साचता, और प्रेम का उन्माद इतना गहरा हो जाता है कि वह उसे गरीर के विनाश की आश ले जा सकता है। इसे पारिभाषिक भाषा में राग प्राप्त प्रपत्ति कहा है।

भक्त और भगवान् के सम्बन्ध को प्रेमिका की प्रेमी से सगन तथा गोपी और कृष्ण की उपमा से समझाया गया है, और ऐसा माना गया है कि यह गहरा भाव कामुक प्रेम जसा है जो प्रेमी और प्रेमिका के विवाह की आश से जाता है। भक्ति, अज्ञान से असम्बद्ध एक विशिष्ट प्रकार की चेतना है जो गहन राग के रूप में प्रकट होता है। भक्त विरह पीड़ित स्त्री की सभी अवस्थाओं को अनुभव करता है। भक्त प्रेमी के समस्त भाव, भगवान् की प्रीति जमाने के लिए है। जिस प्रकार प्रेम से अभिभूत स्त्री का व्यवहार प्रेमी में स्मित उत्पन्न करने या झिंझा में प्रकाश लाने के हेतु होता है ठीक उसी प्रकार भक्त का राग, भगवान् को रिझाने के हेतु होता है।^२ इसे सिद्ध प्रेम माना गया है। ऐसे प्रेम से उन्माद भक्ता का धर्म का कोई सम्बन्ध नहीं

^१ इसे उपाय अवस्था कहा है जहाँ भक्त भगवान् को अपनी परम प्राप्ति के साधन के रूप में खोजता है।

^२ भगवान् निवृत्तिपूर्वक भक्ति रूपारण्य ज्ञान प्रसाधितम्। महद् विवाह जनक काम समुद्रतुल्यतया वधयन् मेघ सदृश विमलहोऽस्मत् कृष्ण इत्येव भूत प्रवर्तिहेतो भक्ते रूपादको वधकश्च। सा एव हि तस्य भक्ति पारवश्य निबधना प्रवृत्तिरूपाय फलमित्युच्यते प्राप्यत्वरया स्त्री व्रतया नेत्र भ्रमणेन एतस्य सन्नमा सर्वे मद्विषयासा कृत्वा एवमवस्था लब्धा इति तं मुख विकासाय विद्यमान कंकयवदुपेयान्तरभूता।

ज्ञाता । जिन भक्ता की प्रेमी की उभक्तावस्था इतनी है कि वे प्रपत्ति की बंधी या उपाय अवस्था के नियमों की राह नहीं देख सकते और उन्हें पालन भी नहीं कर सकते, वे ही माना भगवान् से अपने द्रवित हृदय से भटन का बाध्य हो जाते हैं । प्रपत्ति के साधारण नियम उन्हें बाधत नहीं है । उपरक्त कथनानुसार प्रपत्ति की तीना अवस्थाया का पालन करने में स्वगत परिश्रम (पुरस्कार) आवश्यक नहीं तब है कि जीव गणनागत रह जिससे भगवान् उनके दाप और त्रुटिया का स्वीकार करने के लिए राजी हो जाय और उन्हें अपनी भगवन् कृपा से हटा दे । जो प्रपत्ति की अवस्था में आगे बढ़े हुए है अर्थात् जो परमात्मा हैं भगवान् उनमें प्रारब्ध कर्मों का भी हटा देते हैं और सत्वर मुक्ति प्रदान करते हैं ।

जो प्रपत्ति धारण करता है वह मुक्ति पान की चिन्ता भी नहीं करता, उसे किसी विषय प्रकार की मुक्ति मिल जाय इस पर भी वह शर्च नहीं मिलाता । मुक्ति चाहना और साथ ही साथ जीवन की किसी विषय स्थिति का पन करना ग्रहण करता है । किन्तु जिस पुरुष ने हृदय से प्रपत्ति माग अपनाया है उसे ग्रहण के अन्तिम सूक्ष्म सत्कार का भी नष्ट करना चाहिए । ग्रहण एक बार अपना बदला है, क्योंकि मिथ्या अज्ञान द्वारा ही मनुष्य अपना स्वतन्त्र अस्तित्व मानता है, दूसरी ओर ग्रहण त्रोध का सूचक है । ऊपर कहा जा चुका है कि भगवान् कभी कभी अतिरिक्त सभी पापों को माफ कर देते हैं । इसलिए प्रपत्ति के लिए भूलतः ग्रहण का नाश अवश्य होना चाहिए । ग्रहण के नाश द्वारा ही प्रपत्ति के योग्य पूरा गणनागति सम्भवित है ।^१

प्रपत्ति द्वारा परम श्रेय की चार पूर्ववस्थाएँ निम्न हैं (१) ज्ञान दान, अर्थात् वह अवस्था जिसमें गुरु के उपदेश से भक्त भगवान् के सम्बन्ध में आत्मज्ञान प्राप्त करता है (२) वरण दान, इस अवस्था में भक्त निस्सहाय गणनागति भाव में, भगवान् का ही एक ही मात्र रक्षक के रूप में अपनाता है । (३) प्राप्ति दान, भगवान् की प्राप्ति की दान (४) प्राप्यानुभव दान, अर्थात् भगवान् को पाकर वह परम श्रेय का पहुँचता है ।^२

प्रपत्ति का सिद्धांत, अवश्य ही अत्यन्त पुरातन है । यह अहिबुद्ध संहिता तदमी तत्र भारद्वाज संहिता और पञ्चरात्र ग्रन्थ में पाया जाता है । श्री वैष्णव के लक्षक इसे तैत्तिरीयोपनिषद् कठोपनिषद् और श्वेताश्विनोपनिषद्, महाभारत और रामायण

^१ एव भूतस्य गरीर स्थितिः ह्यु प्रारब्ध कर्मैति नवकनु शक्यतः सर्व-पापेभ्य माश-मिष्यामीत्य नेन विरोधात् ।

^२ श्रीवचन भूषण व्याख्या, हृद० ।

जैसे श्रीर पुराने ग्रंथों में खोजते हैं। ग्रहियुध्य संहिता में प्रतिपादित प्रपत्ति का उल्लेख हो चुका है। भारद्वाज संहिता में, प्रपत्ति को भगवान् ने प्राप्त किया गया है, और उसका वरुण बहुत कुछ ग्रहियुध्य संहिता जैसा ही है। जो भक्त प्रपत्ति का माग धारण करता है वह वरुणवा के साधारण धर्म और वरुणधर्म धर्म से मुक्त नहीं होता। भारद्वाज संहिता में इस भाग के प्रतिबुद्ध एवं अनुबुद्ध धर्मों का विस्तार सहित वरुण किया गया है। रामानुज अपने गरुणगति ग्रंथ में, उस प्रपत्ति माग का समर्थन करते हैं जिसमें भक्त केवल नारायण की ही गरुण नहीं लेता किन्तु स्वामी की भी लेता है। किन्तु गरुणगति ग्रंथ या गीता की टीका में भी यह उल्लेख नहीं है कि जिसने प्रपत्ति का अपनाया वह वरुणधर्म तथा धर्म धर्मों से मुक्त है और न उनके समझाए अनुसार लक्ष्मी का कार्य प्रपत्ति के फल का देता है। भगवत् गीता के श्लोक द्वारा (सर्व धर्मान् परित्यज्य (१८-६६) ममभाते ह्यहं च रहते हैं कि भक्त को अपने सभी साधारण धर्म बिना कलांग के पालन करना चाहिए।^१ प्रार्थन कर्मों के नाश के बारे में भी रामानुज और वैष्णवनाथ मानते हैं कि यद्यपि बहुत न भगवान् की कृपा से नष्ट हो जाते हैं तो भी कुछ शेष रह ही जाता है।^२ वात्स्ययन प्रपन्न

^१ वैष्णवनाथ अपनी तात्पर्य दीपिका में गीता पर रामानुज भाष्य (श्लोक १८-६६) पर कहते हैं ऐतच्छ्रलाभापात प्रतीत्या ब्रूत युक्तिभिश्च यथा वरुणधर्म धर्म स्वरूप-स्थानादिपक्षा नादेति तथा उपपादितम्।

^२ साध्य भक्तिस्तु सा ह्यभी प्रारब्धस्यापि भूयसि। (गरुणगति ग्रंथ पर, वैष्णवनाथ की रहस्य रक्षा नामक टीका, प्र० ५० वाणी विलास प्रेस १९१०)।

यास विधिति और यास तिलक में जिसकी वैष्णवनाथ के पुत्र वरुणनाथ की वापतिलक याग्या में इस पर टीका की है प्रपत्ति का वरुण साक्षात्कार के वरुण जैसा ही है। प्रपत्ति दक्षिण वैष्णव पथ का प्राचीन सिद्धांत है और उसने मूल भूत गुण बहुत कुछ तात्पर्यित्व है। यास तिलक व्याख्या में इस पर बड़ा बल दिया गया है कि भगवान् की प्राप्ति व लिंग प्रपत्ति, भक्ति से भिन्न माग है और उससे श्रेष्ठ है। श्री वचन भूषण में भक्ति का प्रपत्ति के भाग का समर्थन मानने की प्रवृत्ति है। यास तिलक व्याख्या में यह कहा है कि प्रपत्ति और भक्ति में मुख्य भेद पहला यह है कि पहला निरंतर ध्यान रूप है जबकि दूसरा यह एक बारगी करना पड़ता है दूसरा भगवत् यह है कि प्रार्थन कर्म पहले से नष्ट नहीं होते जबकि दूसरे में भगवान् की कृपा से वे नष्ट किए जा सकते हैं तीसरा यह कि पहले में अनेक सहायक पूजा पद्धति का माग रहती है—निरंतर कम और निरंतर प्रयत्न—जबकि दूसरे में समाप्त श्रद्धा है चौथा भक्ति चिरकाल में फल देती है जबकि प्रपत्ति उही के लिए है जो अचिरात फल चाहते हैं पाचवा भक्ति के भिन्न उद्देश्य

पारिजात में इसी विचार का अनुसरण करते हैं। वकटनाथ भी, यास विशति में, और 'यास तिलक' में इसी मन की पुनरावृत्ति करते हैं और अण्णचाय, वेदांती रामानुज के शिष्य इस मत का अपने प्रपत्ति प्रयोग में अनुसरण करते हैं। वकटनाथ के पुत्र वरदनाथ भी यास तिलक व्याख्या और यासवारिका में इस मत की दोहराते हैं। तेंगलाई पय के नेता, लावाचाय और सौम्य जामातु के मत इनसे इस बात में भिन्न हैं कि उररोक्त प्रपत्तिसिद्धा त जबकि निम्न कोटि के लोग के लिए ठीक हो सपता है, उच्च कोटि के भक्त जो भगवान् के प्रथम में विलुप्त उन्मत्त हो गए हैं, वे इसी मानसिक अवस्था के कारण कोई साधारण धर्म का प्रालन नहीं कर सकते और इसलिए उन्हें इनसे सबंध मुक्त कर दिया गया है। उनके प्रारंभिक धर्म भी भगवान् की कृपा से सबंध नष्ट हो सकते हैं। वरगल और तेंगल पय में अधिकतर भेद, तमिल मत द्वारा उच्च प्रकार की प्रपत्ति पर बल देना ही है।

कस्तूरी रगाचार्य

कस्तूरी रगाचार्य जो श्री रम मूरि भी कहलाते थे सम्भवतः सौम्य जामातु मुनि के शिष्य थे और सम्भवतः १५वीं शताब्दी के अंतिम भाग में या सालहवीं के आरम्भ में रहे होंगे। रामानुज के मत में अधिक परिवर्तन नहीं हुआ दीव्यता है असाकि श्वर के मत में पाया जाता है। रामानुज के अनुयायियों ने आगामी शताब्दी के प्रथम तम रामानुज के सिद्धांतों का सरलाय करने में और उनके सिद्धांत की पुष्टि में नए तर्क देने में या उनके प्रतिवादियों के तर्कों के खंडन में और दूसरी प्रणालियाँ के सिद्धांतों में दोष दर्शन करने में लगभग सारा प्रयत्न लगा दिया। वकटनाथ द्वारा भक्ति का स्वरूप और मुक्ति का अंतिम स्वरूप और उनसे सम्बन्धित प्रत्येक विषय का

हो सकते हैं और तदनुसार भिन्न मन भी हो सकते हैं, जबकि प्रपत्ति, निस्तहाय परमाणु रूप होने से सभी मन तुरंत ही जाती है। उत्कट श्रद्धा प्रपत्ति की नींव है। अनेक अवस्थाओं में यह श्रद्धा और भगवान् के प्रति राग भक्त को अपनी सिद्धि प्राप्त कराता है। इन कारणों से भक्ति माग प्रपत्ति में निम्न कोटि का है। गुरु के प्रति प्रपत्ति भगवान् में प्रपत्ति का एक भाग माना गया है। श्री वचन श्रृणु और 'यास तिलक' में प्रपत्ति के विचार में भेद यह है कि 'यास तिलक' में, जिन्होंने प्रपत्ति माग अपनाया है उनके लिए भी शास्त्रोक्त विधि का त्याग और निषिद्ध कर्मों का वृणन अनिवार्य माना है, क्योंकि शास्त्र भगवान् के आदेश हैं। श्री वचन श्रृणु के अनुसार जिस मनुष्य ने प्रपत्ति का माग अपनाया है वह प्रपत्ति द्वारा उत्पन्न मानसिक स्थिति के कारण, शास्त्रोक्त धर्म पालन करने के लिए असमर्थ हो जाता है। वह इसलिए उनमें घटीन हो जाता है।

समझाने के प्रयत्न से अवश्य ही साम्प्रदायिक मत भेद खड़ा हो गया। कुछ ब्राह्मण कम बाण्ड में भी इसी समय से भेद देगा जा सकता है। एक पथ^१ (वड कल या उत्तर कलाय) के अग्रणी वैवटनाथ ध और दूसरा पथ (तगली या दक्षिण कलाय) लोकाचार्य और सौम्य रामानुज मुनि के नेतृत्व में था।

कस्तूनी रगाचार्य ने कार्याधिकरणवाद और कार्याधिकरण तत्त्व नामक दो प्रथम रचे जिनमें उन्होंने इन दो पथों के महत्वपूर्ण भेदों का विवरण किया है और संगले या दक्षिणकलाय पथ का समर्थन किया है। ब्रह्म सूत्र (४-३, ६-१५) के कार्याधिकरणवाद नामक विषय पर रामानुज के स्पष्टीकरण के अन्तर्गत पर एक विवाद खड़ा हो गया था। इस टोका में, ज्ञान या उपासना द्वारा, निरपेक्ष अमरत्व प्राप्त किया जा सकता है इस विषय पर उपनिषद् के पाठों से कुछ कठिनाईएँ पैदा हो गईं। बादरी कहते हैं कि सजित किए जीवा में महान् हिरण्यगर्भ की उपासना से नित्य अमरत्व प्राप्त होता है जैमिनि कहते हैं कि कवल परम ब्रह्म की उपासना से ही अमरत्व प्राप्त हो सकता है। बादरायण तो उनके मतों का निरस्कार करते हैं और इसमें मानते हैं कि 'तो लाग अपनी आत्मा का प्रकृति से स्वभावतः पृथक् मानने हैं और ब्रह्म का अस मानते हैं यही निरर्थक अमरत्व पाते हैं।

जा भौतिक गुणों से अपनी मूल भिन्नता अनुभव नहीं कर सकत जिससे कि वह समुक्त हुए दाखते हैं वह परम अमरता का प्राप्त नहीं कर सकत और उन्हें जन्म मरण के चक्र में जाना पड़ता है। जा ब्रह्म से अपना सम्बन्ध योग्य प्रकार से समझकर उपासना करते हैं वे ही परम अमरता प्राप्त करते हैं। रगाचार्य ने उपासना का स्वरूप गीता में बहू अनुसार ब्रह्म की श्रद्धापूर्वक उपासना के रूप में वर्णित किया है। (श्रद्धापूर्वकम् ब्रह्मापासनम्)। श्रद्धा साधारण अर्थ में विश्वास कहा जाता है। रगाचार्य और संगले पथ के विचारकों द्वारा श्रद्धा विगप अर्थ में प्रयुक्त की गई है। इस प्रकार पहली अवस्था भगवान् के उदार और श्रेष्ठ गुणों का पूर्ण अनुभव है दूसरी अवस्था इस अनुभव से राग की उत्पत्ति है तीसरी अवस्था, भगवान् का अंतिम उद्देश्य के रूप में मानना और उहें हमारे स्वरूप की पूर्णता समझना है, चतुर्थ अवस्था उहें हमारे जीवन का एक मात्र प्रिय जन मानना है पाचवी अवस्था उनसे तीव्र प्रीति के कारण उनके वियोग को असह्य अनुभव करना है छठी अवस्था भगवान् हमारी परिपूर्णता का एक मात्र साधन है ऐसा बलवत् विश्वास है और सातवी और अंतिम

^१ सर्वास्तु विप्रतिपत्तिषु पूर्वा कथा वेदा ताराचार्य तदनु-

सधिनाम् उत्तराकथया सेज्ञानाम् उत्तरा त

लोकाचार्य तदनुसधिना दक्षिण कलाय सप्तानामिति विवेको बाध्य ।

अवस्था, उह दृढ़ता से ग्रहण करने के लिए उद्यत होना है। थड़ा सातवी अवस्था है जो पिछली सभी अवस्थाओं के साथ उह एवाकार करने वाली अवस्था है। इस थड़ा व साथ भगवान् की उपासना का भक्ति भी कहा जाता है। भगवान् की उपासना उनके प्रति यथाह प्रीति है (प्रीतिरूपापशातत्व लक्षणम्)। भौतिक तत्वा में हमारे स्वरूप की मिश्रता का अनुभव ही केवल पर्याप्त नहीं है। जो पञ्चाग्निविद्या-पद्धति का अनुसरण करते हैं उह विवेक ज्ञान ही मिलता है, वे भगवान् को अपनी परिपूर्णता का प्रतिम व्यय नहीं समझते।

उत्तर कलाय, और दक्षिण कलाय के बीच विवाद का पहला विषय कवलय के स्वरूप के बारे में है जिसका अनुसार आत्मानुभव ही पुरुषार्थ है (आत्मानुभव लक्षण-वैकल्याख्या-पुरुषार्थ)। उत्तरकालाय के अग्रणी वैकटनाथ यह सोचते हैं कि जो लोग ऐसी मुक्ति पान हैं उह पुन वापस माना पड़ता है अर्थात् ऐसी मुक्ति नष्ट होती है। दक्षिण कलाय यह तो इस नित्य मुक्ति मानता है। इस प्रकार, वैकटनाथ, अपने गाय सिद्धाज्जन से कहते हैं कि भौतिक तत्वा से भिन्न ऐसा आत्मानुभव पर्याप्त नहीं है कि तु यह आत्मा भगवान् का अंग है और उनके सवथा अधीन है और यह मत श्रीमाध्व से माना गया है।^१ वे अपनी स्वरूप ध्यान-रूप अनुभव करना और भगवान् के ध्यान समग्र स्वरूप का अनुभव करने में भेद करते हैं। पहला दूसरे के बिना हो सकता है। यह मानना पड़ता है कि कवलय में अधिन् समग्र रहता है क्योंकि यहाँ कम का सवथा नाग नहीं होता क्योंकि अपने सच्चे स्वरूप का पहचानना अपने को भगवान् का अंग समझना है और जहाँ तक इसकी प्राप्ति नहीं होती वहाँ तक हम माया से प्रभावित हैं। ऐसे पुरुष का भगवान् के ध्यान में माया अवस्था करती है। जि ज्ञान वैकल्य प्राप्त किया है उनकी गति क्या होती है-इस विषय में वैकटनाथ तो कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कह सकते। वे केवल यह प्रतिपादन करते

^१ परम पुरुष विभूतिभूतस्य प्राप्तुरात्मन स्वरूप याथात्म्य वदनमपवग साधनाभूत परम पुरुष वचनापयोगितया भावश्यकम् । न स्वत एव उपायस्ते नेत्युक्तम् ।

—गाय सिद्धाज्जन पृ० ८२ ।

वैकट अपने मत की पुष्टि के लिए वरद विष्णु मिश्र का उल्लेख करते हैं 'निर्गम कम लयाभावान् वैकल्य प्राप्ती न मुक्ति ।

व सगति भाला का उल्लेख करते हैं जहाँ विष्णुचित्त कहते हैं कि मनुष्य ब्रह्म प्राप्ति की इच्छा रखते हुए भी ऐसी गतिवाँ कर सकता है कि सच्ची ब्रह्मावस्था प्राप्त करने के बजाय वह वैकल्य की निम्नावस्था प्राप्त कर ले जिससे कोई स्वयं प्राप्ति के लिए यत्न करना हुआ ऐसी गलती कर दे कि वह स्वयं प्राप्त करने के बजाय ब्रह्म राक्षस बन जाय ।

—वही पृ० ८४ ।

हैं कि वे नित्य बाह्य स्थिति प्राप्त नहीं कर सकते। वे इस बारे में भी अनिश्चिन्त हैं कि कैवल्य प्राप्त पुरुषों का देह से सस्य रहता है या नहीं। उन्हें इसका भी ज्ञान है कि कैवल्य के बारे में उनका स्पष्टीकरण सभी शास्त्र पाठों से मुक्ति मगत नहीं है किन्तु वे सोचते हैं कि जबकि कुछ शास्त्र पाठ उनके मत का समर्थन करते हैं तो अन्य पाठों को भी उसी दृष्टि से देखना चाहिए।

कस्तूरी रंगाचार्य तथा प्राचीन द्रविड ग्रंथों के प्रमाणानुसार और गीता तथा अन्य ग्रंथों के आधार पर यह प्रतिपादन करते हैं कि आत्म ज्ञान से मुक्ति पाने वाले निरपेक्ष अमरता को प्राप्त होते हैं। आत्म ज्ञान द्वारा मुक्ति तथा भगवान से सम्बन्ध रखत हुए आत्म ज्ञान के बीच केवल भेद, अनुभव की महानता तथा प्रचुरता में ही है पिछला पहले से इसी दृष्टि से उच्च है।^१ उत्तर कलाय और दक्षिण कलाय में अन्य भेद उपरोक्त कह गए विषयों से निकट सम्बन्ध रखते हैं। इनका विवरण कार्याधिकरणवाद के दूसरे प्रकरण में, निम्न प्रकार से दिया गया है। उत्तरकालाचार्यवादी साचते हैं कि जो आत्म ज्ञान की मुक्ति कैवल्य के रूप में प्राप्त करते हैं वे अंतिम मुक्ति पाने वाले पुरुषों से अन्य प्रणाली में होकर उच्च लोभ का प्राप्त करते हैं। दक्षिण कलायवादी इसे अस्वीकार करते हैं। दूसरा पहले मतवादी यह मानते हैं कि प्रकृति के तत्त्वा से नितांत वृथक हो जाना मुक्ति के समान है पिछले मतवादी इसे अस्वीकार करते हैं तीसरा उत्तरकलाय, मानते हैं कि जो कैवल्य प्राप्त कर लेते हैं वे सूक्ष्म अचित् अनुदत्तात्मा से सम्बन्धित रहते हैं उन्हें दूरस्थ अन्य में ही मुक्ति प्राप्त है ऐसा माना जा सकता है। दक्षिण मतवादी इसे चाहते हैं। चौथा पहले मत के अनुसार जो कैवल्य प्राप्त करते हैं उनका स्थान प्रकृति के अचित् जगत् के क्षेत्र में ही रहता है इसलिए उनकी अवस्था परिवर्तनशील रहती है किन्तु पिछले मतवादी इसे अस्वीकार करते हैं। पांचवा पंचाग्नि विद्या द्वारा जो ज्ञान प्राप्त करते हैं वे कैवल्य प्राप्त पुरुषों में मग्न होते हैं ऐसा उत्तरकलाय मानते हैं किन्तु दक्षिण कलाय कहते हैं ऐसा और नहीं भी हो सकता है। छठा, उत्तरकलाय यह मानते हैं कि जब कोई पंचाग्नि विद्या द्वारा जो ज्ञान उत्पन्न करते हैं वे भौतिक जगत् (प्रकृति) के क्षेत्र में ही रहते हैं जब वे केवल आत्म ज्ञान ही प्राप्त करते हैं किन्तु जब वे ब्रह्म के साथ अपना सम्बन्ध अपना स्वरूप जान लेते हैं, तब वे प्रकृति से ऊपर उठ जाते हैं दक्षिण कलाय ऐसा नहीं मानते। सातवा उत्तरकलाय का यह कहना है कि पंचाग्नि विद्या द्वारा जो ज्ञान प्राप्त करते हैं और जो भगवान से अपना बंधा सम्बन्ध इससे जानते हैं उनमें समान गुण धर्म होते हैं दक्षिण कलाय इसे नहीं मानते हैं। आठवा, पहले यह मानते हैं कि

^१ कार्याधिकरणवाद, ३७६। कस्तूरी रंगाचार्य द्रविड और संस्कृत ग्रंथों के इस मत के समर्थन में बहुत से उद्धरण देते हैं।

प्रकृति क घटीत होन पर स्वानुभव म कोई भेद नही हो सकता किंतु दक्षिण कलाय इस भी नहीं मानते ।^१

अपन कार्याधिकरण तत्व म रमाचाय उ ही तर्कों का और उही विषया पर विवेचन करते हैं जा कार्याधिकरणवाद म हैं ।

गैल श्री निवास

गैल श्रीनिवास श्रीनिवास साताचाय के पुत्र कौटिल्य श्रीनिवास दीक्षित के शिष्य थे । व अपने ज्येष्ठ भ्राता अच्युत दीक्षित के ग्रंथा म बहुत प्रभावित थे उनके कुछ ग्रंथ अपन बड़े भाई द्वारा लिखे ग्रंथा के विस्तार ही हैं । उन्होंने जा ग्रंथ लिखे उनम से विराध भजनी एक है । गैल श्रीनिवास ने कम स कम छ ग्रंथ रचे, विरोध निराध भेद दण्ड अद्वैत वन कुटार सार दण्ड 'मुक्ति दण्ड' 'नान रत्न दण्ड' 'गुण दण्ड और भेद मणि' ।

विराध निरोध म, जो सम्भवत उनका अंतिम ग्रंथ है, वे मुख्यत शंकर अनुयायिना द्वारा रामानुज के सिद्धांत पर की हुई आलोचनाभा का तथा अथ वेदांत क लेखकों की आलोचनाभा को, जसेकि रामानुज के सिद्धांत शास्त्र प्रमाणित नही है—यह बताकर समझाने की काशिश करते हैं कि शास्त्र रामानुज के पक्ष में है, अथ वेदा न मतों के पक्ष में नही हैं ।

विराध निराध के पहले अध्याय मे गैल श्री निवास सबसे पहले, इस मत का लेते हैं कि ब्रह्म जगत् का उपादान एक निमित्त कारण है—जा उनके अनुसार तभी सम्भव है जबकि ब्रह्म चित् अचिन् विणिष्ट हा (ब्रह्मणि चिदचिद् विशिष्टरूपतामन्तरेण न पठते) । ब्रह्म स्वरूप स अपरिणामी है किन्तु चित् और अचिन अगा म परिणामी है । ब्रह्म कारण रूप से चित् और अचित् की सूक्ष्म अवस्था से सम्बन्धित है जब वह परिणत हाता है जीव कम परिपाक के कारण नान की भिन्न अवस्था मे विकास और विस्तार करते हैं और अचिन शंकर जगत् के रूप मे स्थूल अवस्था म परिणत होता है, इन दोनों म अंतर्गामी रूप स भगवान का अद्य, इतना ही परिणाम हा पाता है जितना इन दो परिणामी तत्वा के संयोग द्वारा सम्भव है ।^२

^१ कार्याधिकरणवाद, २७ ।

^२ अचिदनास्य कारणवस्याया गन्नादि विहीनस्य भाग्यत्वाय क्षान्नादिमत्त्वया स्वरूपा यथाभाव रूप विकारा भवति उभय प्रकार विशिष्टे नियन्त्रा तदवस्था तदुभय-विशिष्टता रूप विकारा भवति ।

शास्त्र जब ब्रह्म को अपरिणामी कहते हैं तब उनके बहने का तात्पर्य यही है कि जिस प्रकार जीव और जड़ कम द्वारा परिणाम पाते हैं उस प्रकार वह परिणाम नहीं पाता । किंतु इससे ब्रह्म उपादान कारण है यह असिद्ध नहीं होता ।^१ ब्रह्म के दो भ्रम हैं एक द्रव्यगत दूसरा विनोपणात्मक । द्रव्यात्मक भाग, उसके सूक्ष्म अचिदश द्वारा स्थूल अचित् भ्रम उससे अपृथक् होने का कारण उसमें समाविष्ट रहता हुआ माना गया है । ब्रह्म का चिदश भी है जो विचार अनुभव द्वारा बहुत् हाता है और जीव रूप व्यवहार करता है । इस प्रकार ब्रह्म चित् अचित् भ्रम द्वारा विचार पाता है और इस दृष्टि से भगवान् अपने दो भ्रम द्वारा तथा अंतर्यामी रूप से स्वतन्त्र सम्बन्धित होकर विकासोन्मुख है । ब्रह्मनाथ से विपरीत, सैल श्रीनिवास मानते हैं कि यह कारण विचार शास्त्र परिणाम जसा है^२ विचार का भ्रम यहाँ अवस्था-परिवर्तन से है । वह इस प्रकार साक्षात् चित् और विचारात्मक (प्रा-यात्मिक) भ्रम में परिणत होता है और नियता रूप से परोक्ष रूप से परिणत होता है, यद्यपि वह स्वयं निश्चय रहता है । इस पर कि यदि चित् और अचित् विचारी होते हुए माने गए हैं तो ब्रह्म को उनसे विज्ञापित होकर कारण मानने का नाई भ्रम नहीं है । इसका उत्तर यह है कि ब्रह्म का शास्त्र प्रमाण के आधार पर कारण माना गया है । जहाँ तक ब्रह्म नियता और अपने में अपरिणामी रहता है उसे निमित्त कारण माना है ।^३

दूसरे अध्याय में सैल श्रीनिवास रामानुज के जीव सिद्धांत के विरुद्ध प्रालोचना का उत्तर देते हैं और कहते हैं कि जीव का अज्ञान और ज्ञान की वृद्धि से संकुचन तथा विकास यह अनुमित नहीं करता कि वह अनिरय है क्योंकि अनित्यता या विनाश उसी में कहा जा सकता है जिसमें अवयवों का घटना बढ़ना होता है (अवयवोपचयापचयारेक अनिरयत्व व्याप्यतया) । ज्ञान अग्रह है इसलिए उसमें वास्तव में विकास या संकुचन नहीं हो सकता । संकुचन या व्यापन वास्तव में कम के प्रभाव का कारण ज्ञान का विषय का साथ सम्बन्ध का प्रभाव है या दीप के प्रकाश की तरह

^१ चिदचिदगतवर्माशमीनविकारत्व निर्विकारत्व श्रुतिनिषेधति पर्यताहण जगदुपादानत्व नता श्रुतिर्वापते ।
—वही ।

^२ विनिष्ट ब्रह्मकारणम् इयुक्त तेन वायमपि विनिष्टमत्र तत्र च ब्रह्मण उपादानत्व विनोपणां विनोपणां प्रति नत्र चाचिदं प्रति श्रुत्यादानत्व तत्त सूक्ष्मावस्था चिदं द्वारक तत्र नत्र द्वारभूता चिदं गल-स्वरूपायधामात्र रूप एव विकार स च अपृथक् सिद्ध वस्तु मतरवात् ब्रह्मनानाऽपि एव च साक्ष्याभिमतो पादान ताया मिदानीऽप्यनपायात न कोऽपि विरोध ।

—विरोध निरोध ।

^३ तेन तदेव प्रद्वारं निमित्त सद्धारकम् उपादानम् ।

—वही ।

विषय के साथ सम्बन्ध का विस्तार है, कम इसलिए उपाधि माना गया है जो ज्ञान की विषय के प्रति गति को मर्यादित करता है, यही कारण है कि उसे आलंकारिक भाषा में सङ्कुचन कहा है। ज्ञान के इस स्वरूप के कारण कि वह कम द्वारा अवच्छिन्न होते हुए भी सारे शरीर में व्याप्त है और सभी दुःख और सुख को ग्रहण कर सकता है, यद्यपि ज्ञान आत्मा में है जो अणु है। इस प्रकार, ज्ञान विभु है।^१ ज्ञान भी स्वरूप से नित्य है यद्यपि वृत्ति दृष्टि से परिवर्तनशील है।

तीसरे प्रकरण में श्रीनिवास इस प्रश्न पर विचार करते हुए कि जीव उत्पन्न होते हैं या नित्य हैं वे उस निष्कर्ष पर आते हैं कि वे स्वरूप से अजन्म हैं। किन्तु अपने ज्ञान की विशिष्ट दृष्टि को दृष्टि से उत्पन्न भी कहे जा सकते हैं।^२ नित्य ज्ञान की उत्पत्ति, ज्ञान की प्राप्ति या सङ्कुचन की दृष्टि से ही सम्भव है जो शरीर तथा अन्य सहाकारियों की त्रिमा से है। इसी अर्थ में ज्ञान यद्यपि नित्य होता है और भी अपनी अनेक अभिव्यक्तियों द्वारा उत्पन्न होता है।

चौथे प्रकरण में श्रीनिवास उसी प्रश्न की विवेचना करते हैं जिस पर उपनिषद् भी आग्रह करते हैं कि एक का जानने से सब कुछ जाना जाता है। वे मध्य और श्वेतर के मतों की आलोचना करते हैं और यह मानते हैं कि एक के ज्ञान का अर्थ ब्रह्म के ज्ञान से है जो चित और अचित से सम्बन्धित होने से इन दोनों के ज्ञान का भी समावेश करता है। इस विषय पर उनकी विवेचना आखिर तक शास्त्र पाठा के अर्थ के आधार पर की गई है।

पाचवें प्रकरण में, श्रीनिवास जीव किस प्रकार वर्तित कहा जा सकता है इसे समझाते हैं। कर्तृत्व वह प्रयास है जो किसी काम को उत्पन्न करता है (कार्यानुकूल कृतिगत्वम्)। रामानुज मत में प्रयत्न एक विशेष बौद्धिक अवस्था है और इसलिए जीव भी हो सकती है और इसलिए प्रयत्न जो किसी काम का उत्पन्न करता है वह भी जीवगत है जो स्वरूप से नित्य होता है और भी अवस्था दृष्टि से परिणामी है।^३ जीव का कर्तृत्व तथा अवश्य, अवधान द्वारा नियंत्रित रहता है यद्यपि काम का भाग जीव ही

^१ वही।

^२ तत्र निषेध विषयादिवत् जीवस्वरूपात्पत्तिं प्रनिषेधयति उत्पत्तिं विषयास्तु तु स्वासाधारणं घमभूतं ज्ञानं विशिष्टं वेद्येण उत्पत्तिं वदति।

—विराध निरोध हस्त०।

^३ प्रयत्नादेव द्वि विधेरूपतया कार्यानुकूलकृतिमत्वस्यापि कर्तृत्वस्य ज्ञानविशेषरूपतया तस्य स्वाभाविकतया तदात्मना जीवस्य ज्ञानस्य नित्यत्वेऽपि तत्परिणाम विधेयम् अनित्यत्वात्।

—वही।

पाता है, क्योंकि भगवान् का निर्देश जो जीवा के प्रयत्न का निश्चित करता है वह उनके कर्मानुसार होता है। वह वस्तुतः नियतत्ववाद और प्रसंगवाद का मिश्रण है।

सातवें प्रकरण में श्रीनिवास यह विवाद करते हैं कि ज्ञान यद्यपि सब यापी है तो भी वह किसी व्यक्ति विशेष में उसका दृष्ट स सम्बंधित कर्मानुसार ही प्रकट होता है और इसलिए उसे सभी प्रकार के दुःख और सुख उठाना पड़े ऐसा सम्भव नहीं है और उसे अपनी ही अनुभव परम्परा से पर्याप्त होना भी आवश्यक नहीं है। आठवें तथा नवें अध्याय में वे यह प्रतिपादित करने का प्रयास करते हैं कि मुक्तावस्था में जीव अपने सभी कर्मों एवं पाप और पुण्य से मुक्त हो जाता है, किंतु इस अवस्था में भगवान् उह अपने प्रकार के सुखा का भागने के लिए विलक्षण गरीर देन की कृपा भी कर सकते हैं। दोष उन्नीस अध्याय में शैल श्रीनिवास रामानुज प्रणाली का महत्वपूर्ण धार्मिक सिद्धांत का परिचय कराते हैं और शास्त्रों के आधार पर उनका विवेचन करते हैं जिन्हें दार्शनिक दृष्टि से महत्व का न हाने के कारण छोड़ा जा सकता है।

भेदोपपत्ति में भी शैल श्रीनिवास उन महत्वपूर्ण सिद्धांतों का उल्लेख करते हैं जिनमें शंकर और रामानुज एक मत नहीं हैं और वे शास्त्रों की आलोचना द्वारा यह बताने का प्रयास करते हैं कि रामानुज द्वारा किया गया श्रुति का बाधार्थ ही केवल सच्चा है।^१ यह ग्रंथ दार्शनिक दृष्टि से निष्ठा से निरूपणीय है। उपरान्त बड़े भ्रम प्रथा में भी शैल श्रीनिवास रामानुज सिद्धांत की श्रुति आलोचना की शैली से प्रतिपादन करने में रुचि बताते हैं और इसलिए इनका ध्यान दर्शन के विद्यार्थियों के लिए बहुत ही कम मूल्य रखता है।

‘सिद्धांत चिन्तामणि’ में शैल श्रीनिवास ब्रह्म कारणत्व पर विवेचना करते हैं। ब्रह्म, जगत् का निमित्त एवं उपादान कारण, दानो ही है। ऐसा ब्रह्म हमारे ध्यान का विषय है। ध्यान के विषय में ज्ञान और सकल्प होना चाहिए। एक निगुण पदार्थ ध्यान का विषय नहीं बन सकता। ब्रह्म का ठीक प्रकार में ध्यान किया जा सके इसलिए उसके कारणत्व का उचित निश्चय होना आवश्यक है। ध्यान करने के लिए झूठे गुणों का निवृत्ति करना अथ नहीं रखता। यदि जगत् भ्रम रूप है तो ब्रह्म का कारणत्व भी भ्रम है और इससे हम उसके सच्चे स्वरूप का ज्ञान नहीं हासिल करेंगे। यदि भगवान् जगत् का सच्चा कारण है तो जगत् भी सत्य होगा। ऐसा कभी कभी कहा जाता है कि एक ही वस्तु उपादान एवं निमित्त कारण माना नहीं हो सकती (समवाय समवायि मि न कारण निमित्तकारण मिति) घटे का उपादान कारण मिट्टी है और निमित्त कारण कुम्हार चाक इत्यादि हैं। इस पर उत्तर यह है कि ऐसा

^१ भेदाभेद श्रुति व्रातजात स देह स तत

भेदोपपत्तिमादाय निश्चित व तु विपरिचित ।

—भेदोपपत्ति, हस्त० ।

आक्षेप निरर्थक है, क्योंकि जो निमित्त कारण है वह उपादान कारण नहीं हो सकता यह निश्चित करना कठिन है। क्योंकि कुम्हार का चाक, यद्यपि अपने से निमित्त कारण है तो भी वह अपने आकार और रूप इत्यादि का उपादान कारण है। इसलिये वे दोनों एक ही पदार्थ में साथ नहीं रह सकते, ऐसा विचारने का कोई आधार नहीं है। चाहे यह विवाद किया जा सकता है कि एक ही वस्तु दूसरी को उत्पन्न करने में उपादान और निमित्त कारण नहीं हो सकती। उत्तर यह दिया जा सकता है कि दृढ़ की आंतरिक रचना, अपने आकार का उपादान कारण है और साथ ही साथ दूसरी वस्तुओं के सम्बन्ध में विनाश का निमित्त कारण है। अथवा ऐसा विवाद किया जाय कि काल वस्तुओं की उत्पत्ति एवं विनाश दोनों का कारण है (काल घट सयोगात्मिक प्रति कालस्य निमित्तत्वात् उपादानत्वाच्च)। इस पर व्यक्त उत्तर यह होगा कि एक ही वस्तु का उपादान या निमित्त कारण रूपी व्यवहार विशिष्ट परिस्थिति एवं प्रसंग से मर्यादित होता है। पृथक् विशिष्ट परिस्थिति का सम्बन्ध कारण के स्वरूप में परिवर्तन कर देता है और इसलिये एक ही वस्तु उपादान एवं निमित्त कारण दोनों ही है यह कहना अवश्य होगा। विनिष्ठाद्वय सिद्धांत के अनुसार ब्रह्म के कारणत्व के विचार में यह आक्षेप अधिक कठिनाई उत्पन्न कर देता है क्योंकि हमारे मतानुसार, ब्रह्म स्वस्वरूप से निमित्त कारण और स्वभाव (वैय) से वह अचित् और चिद्रूप माना जा सकता है। उसे उपादान कारण भी माना जा सकता है।^१ कभी कभी यह आक्षेप किया जाता है कि यदि ब्रह्म जैसाकि श्रुति में कहा गया है अपरिणामी है तो ब्रह्म का, निमित्त और उपादान कारण होने से परिणाम से किस प्रकार सम्बन्ध साधा जा सकता है और परिणाम देह के सम्बन्ध से ही प्राप्त है। इसके अतिरिक्त भगवान् का शरीर से सम्बन्ध न तो साध्य है और न मन कल्पना मृष्टि है। शरीर का सामान्य अर्थ यह होता है वह कोई चेतन वस्तु द्वारा नियंत्रित है।^२ इसका उत्तर यह है कि ब्राह्मण स्वयं अपरिणामी रह सकता है और अपने द्विविध शरीरों में परिणामों का कारण हो सकता है। आक्षेप यह है कि जब जगत प्राणियों के शरीर से इतना भिन्न है कि उसे शरीर कहना अनुचित होगा। उत्तर यह दिया जाता है कि प्राणियों के शरीरों में बहुत प्रकार की

^१ एवं हि ब्रह्मण्यपि नोपादानत्व निमित्तयो विरोध तस्य चिदचिद विनिष्ठ वेदेण उपादानत्वात् स्वरूपेण निमित्त्वाच्च । तत्तदवच्छेदक भेद प्रयुक्त तदभेदस्य तस्य तथापि निष्प्र त्यूहवत्वात् ।

—सिद्धांत चिन्तामणि हस्त० ।

^२ यस्य चेतनस्य यद् द्रव्यम् सर्वात्मना स्वार्थे नियाम्य तत्तस्य शरीरम् ।

—वही ।

यह विषय श्री शल निवास द्वारा सार दण्ड में विस्तार से कहा गया है ।

मिथताए है जसेकि मनुष्य का शरीर और अणु कीट का शरीर । इस परिस्थिति में हम शरीर की एक सामान्य परिमाणा स्वीकार करनी पड़ती है जो व्यक्तिगत भेद का छाड़कर सभी शरीरों के लिए प्रयुक्त हो सकती है । उपरोक्त दो हुई परिमाणा सभी प्राणियों के शरीरों के तथा ब्रह्म के शरीर रूप में जगत् के सप्रत्यय के लिए भी प्रयुक्त हो सकती है । यह अतर्क्यी ब्रह्माण्ड के श्रुतिपाठ से भी समर्थन पाता है जहाँ जगत् को ब्रह्म का शरीर कहा है । यदि श्रुति समर्थित देह की परिभाषा, हमारा जगत् के साधारण से जगत् से भिन्न गौलती हो जिससे हम जगत् शरीर है ऐसा प्रकट नही होता तो ऐसी अवस्था में श्रुति प्रमाण मान्य समझना चाहिए क्योंकि हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान मिथ्या कहकर समझाया जा सकता है कि तु वज्रान्वित परिभाषा एवं श्रुति प्रमाण की अवस्था नहीं की जा सकती । हमारा सामान्य प्रत्यक्ष सबदा प्रमाण नहीं होता । हम चद्र की छाटी पाला के परिमाण में लेते हैं जबकि श्रुति प्रमाण उसे बहुत बड़ा बताती है । जगत् का प्रमाण में विरोध होता है तब अनन्यथा सिद्धत्व के आधार पर एक या दूसरे पक्ष में निष्पत्ति करना पड़ता है । जो प्रमाण अनन्यथा सिद्ध है उसे स्वीकारना पड़ता है और जो ऐसा नहीं होता उसे पहले प्रमाण के अधीन होना पड़ता है । कभी कभी श्रुति का इसलिए इस प्रकार बोधाय करना पड़ता है कि वे प्रत्यक्ष का बोधित न करे जबकि अथ प्रसंगों में प्रत्यक्ष प्रमाण को श्रुति के बल पर त्याग देना पड़ता है । यह भी नहीं कहा जा सकता कि पिछले प्रमाण का साक्षित्व बलवत्तर होगा क्योंकि अनन्त गलतियाँ हो सकती हैं जिन प्रसंगों में उक्त प्रमाणों में कोई भी असंगति नहीं हो सकती । पुनः केवल प्रमाणों का इकट्ठा करने में कोई शक्ति नहीं है क्योंकि एक अध्या दूसरे को निर्वान करे वहाँ प्रमाणों की बहुलता असंगति नहीं लाती । प्रमाणों के विरोध होने पर मध्यम का निवारण और असंगति की प्राप्ति अनन्यथा सिद्धत्व सिद्धांत के आधार पर प्राप्त की जाती है । जो अनन्यथा सिद्ध है उसे अनन्यथा सिद्ध से बलवत् मानना चाहिए ।^१ हमारा ज्ञान अपनी ही उपाधियाँ से मर्यादित है और इसलिए वह यह विवेक नहीं कर सकता कि जगत् वास्तव में परब्रह्म की देह है और इसलिए वह श्रुति प्रमाण का बोध नहीं कर सकते जो जगत् को भगवान् का शरीर कहते हैं । शुद्ध भद्वत् का प्रतिपादन करती श्रुतिमा केवल ब्रह्म के दत्त का निरसन करने के लिए ही बड़ी गई है किन्तु उनका जगत् ब्रह्म का शरीर है इस प्रकार बोधाय किया जा सकता है । दत्तवाद के अस्वीकार का यही

^१ नव परत्वादुत्तरेण पूर्वबाध इति युक्तम् धारावाहिक भ्रम स्थल व्यभिचारात् अत एव न भूयस्त्वमपि निर्णायक गताथ यायन अप्रयोजकत्वाच्च ।

—सिद्धांतं च तामणि, हस्त० ।

^२ मन ययामिद्वत्त्वमव विराध्यप्रामाण्य व्यवस्थापकतावच्छेदकमिष्यते ।

अथ है कि ब्रह्म जैसा अथ कोई नहीं है ।^१ इस प्रकार चित अचित रूप ब्रह्म जगत का उपादान कारण है और इच्छा और विचार के रूप में ब्रह्म, जगत का निमित्त कारण है । ब्रह्म में यह द्विविध कारणत्व उपरोक्त वही ब्रह्म की दो अवस्थाओं को लक्ष्य करता है जो ब्रह्म से एक साथ सत्ता रखती हैं ।^२

वेदांत ग्रन्थों में पंचमी विभक्ति द्वारा एक कथन है जिसके अनुसार जगत उपादान कारण रूप से ब्रह्म से उत्पन्न हुआ है । पंचमी विभक्ति अवदा कारणत्व को लक्ष्य न कर उपादान का ही करती है ।^३ किंतु यह भी निर्देष्ट किया जाता है कि काय कारण से उत्पन्न है और यह मांसेप किया जा सकता है कि जगत ब्रह्म के अन्दर और बाहर न होने से वेदांत ग्रन्थ में पंचमी का प्रयोग यथार्थ सगत नहीं हो सकता । इसका उत्तर यह है कि उपादान कारण का विचार या पंचमी के प्रयोग से यह आवश्यक नहीं है कि काय उत्पन्न होना चाहिए और कारण में देव काल दृष्टि से भिन्न होना चाहिए । इसका यद्यपि यह अर्थ माना जाता है तो भी यह सोचा जा सकता है कि ब्रह्म में चित और अचित के रूप में सूक्ष्म अंश व्यक्त है और इन्हीं में से जगत व्यक्त रूप से उत्पन्न हुआ है । उसे परिणाम का अर्थ यह नहीं होता कि काय कारण से बाहर व्यक्त होना चाहिए क्योंकि जब समस्त कारण द्वय का परिणाम होता है तो काय कारण से देव दृष्टि से बाहर नहीं हो सकता ।^४ यह सच है कि सभी उपादान कारणों का रूपांतर होता है । किंतु विनिष्ठाद्वैत सिद्धांत में इस बारे में कोई कठिनाई नहीं है क्योंकि विनिष्ठाद्वैत में यह माना गया है कि ब्रह्म का रूपांतर होता है और ब्रह्म अचिन् एव चिद् रूप शरीर के सम्मिश्रण में ही नियमित होता है । भगवान् अपने सकल्प से ही निमित्त कारण है और सब रूप भी एक प्रकार का ज्ञान है ।

^१ सब शरीर भूतानिभक्त नाम रूपावस्थापन्न विदचिद् विशिष्ट वेद्यं ब्रह्मण उपादानत्वं तदुपयुक्त-सकल्पादिविशिष्ट स्वप्नण निमित्तत्वं च निष्प्रत्यूह मिति निमित्तत्वापागमनस्योपरिहा पप्य वच्छेदकभेद प्रयुक्त भेदस्य दुरपह्वत्वात्तयोरेकाश्रय इतिरवस्य प्रागुपपादितत्वात् न ब्रह्मणो भिन्न निमित्तावादानत्वे कश्चिद् विरोध ।

—सिद्धांत चिन्तामणि हस्त० ।

^२ यथा यतो इमानि भूतानि जायन्ते ।

^३ उपादानत्व स्यलेऽपि न सवन लोकेऽपि विश्लेष कृत्स्न परिणामे तदसम्भवात् निर्वचकदेव-परिणाम एवेति तदभिप्रायक प्रत्याख्यान वाच्यम् । तच्चेहापि सम्भवति विनिर्दिष्ट-देव-परिणामापीकारत् । यतो न तद् विरोधे, किञ्च सूक्ष्म विदचिद्-विशिष्टभुपादानत्वम् इति वक्ष्यते तस्मान्च स्थूलावस्थस्य विश्लेषो युज्यते विश्लेषो हि न सर्वात्मना कारण-देव परित्याग ।

—वही, हस्त ।

श्री गल निवास 'भेद दण्ड' में विनिष्ठाद्वैत मत के सभी मुख्य वादों का उपनिषद् तथा अन्य श्रुति ग्रन्थों द्वारा अनुमोदन करते हैं। उपरान्त यह गए अन्य ग्रन्थों में वे उन्हीं विषयों पर विवाद करते हैं जो विरोध निरोध में किए गए हैं, किन्तु उनके विवाद का दग यहाँ कुछ भिन्न है। जिस विषय को एक ग्रन्थ में सतिप्त रूप से कहा है उसे दूसरे में विस्तार से कहा गया है, जसवि बारणस्य की समझ में 'सिद्धांत चिन्तामणि' का मुख्य विषय है यद्यपि वह 'विरोध निरोध' में अंग मात्र ही कहा गया उनका नय द्युमणि सग्रह, गद्य पद्य में, उन्हें 'नयद्युमणि' नामक बहुत गद्य का सतिप्तीकरण है जिसका वे 'नयद्युमणि सग्रह' में बहूधा उल्लेख करते हैं। श्री गल निवास ने 'नयद्युमणि दीपिका' नामक एक और ग्रन्थ लिखा है जो 'नयद्युमणि सग्रह' से बड़ा है। सम्भवतः वह 'नयद्युमणि' से छोटा है जिसे वे बड़ा ग्रन्थ है ऐसा उल्लेख करते हैं।^१ नयद्युमणि दीपिका तथा 'नयद्युमणि सग्रह' में दार्शनिक दृष्टि से कोई महत्वपूर्ण विषय नहीं है वे सामान्यतः सुदर्शन गूरि वृत्त 'श्रुत प्रवर्णिता' में दिए गए विषयों को ही स्पष्ट करते हैं। उन्होंने श्रीरार वादाय, 'मान-दत्तारत्नम्' खण्डन, 'भदण्डाधिकरण भारणी विवरणी' और जिज्ञासा दण्ड भी लिखे। वे सम्भवतः १५वीं शताब्दी में विद्यमान थे।

श्रीनिवास ने पहले सारदण्ड लिखा और फिर सिद्धांत चिन्तामणि और 'विरोध निरोध' लिखे। वास्तव में उनका विरोध निरोध यदि वह अंतिम ग्रन्थ न हो तो अंतिम ग्रन्थों में से एक है। पहले अध्याय में वे उसी विषय का प्रतिपादन करते हैं जिसका सिद्धांत चिन्तामणि में है और वे ब्रह्म, जगत् का उपादान और निमित्त कारण है इसे समझाने का प्रयास करते हैं। दूसरे अध्याय में वे इस मत का विरोध करते हैं जिसके मतानुसार ज्ञान से सम्बन्धित जीव या ज्ञान स्वरूप जीव भगवान् का जगत् के रूप में अभिव्यक्ति के साधन हैं। आशेषकार यह कहता है कि विचार गतिशील है जो सञ्चाल या विस्तार करता रहता है और इसलिए यह आत्मा का स्वरूप नहीं हो सकता जो नित्य है। जन दर्शन में आत्मा जिस शरीर को वह धारण करता है उसके अनुसार घटता बढ़ता है ऐसा माना गया है, यहाँ उचित रूप से प्राप्ति की जा सकती है कि आत्मा के ऐसे मत के अनुसार आत्मा अनिश्च ही माना पड़ेगा। किन्तु विनिष्ठाद्वैत मत में केवल विचार को घटता बढ़ता माना गया है। विचार का घटना बढ़ना यही अर्थ रखता है कि वह कम या ज्यादा वस्तुओं को ग्रहण करता है और यह विचार इस विचार से भिन्न है जिसके अनुसार एक वस्तु अगो के योग या ह्रास से छोटी बड़ी होती है। विचार का सञ्चाल या विस्तार कर्मानुसार है और इसलिए उसे अनिश्च नहीं माना जा सकता। ज्ञान अपने स्वरूप में ही अवयव रहित

^१ दुर्भाग्यवश यह 'नयद्युमणि' लेखक को हस्तगत न हो सका।

और सर्वव्यापी है, उसका सकोच पाप कर्मों द्वारा है जो बहुधा माया या भ्रमिद्या रही है।^१ विनिष्ठाद्वैतवादी पान को, "माय मतानुसार उपाधि के सम्बन्ध से उत्पन्न होना नहीं मानते, कि तु वे उसे नित्य होते भी भाग्य-तुल्य धमवत् मानते हैं। पृथ्वी अपने स्वरूप से नित्य है और नित्य रहते हुए भी उसका घटे इत्यादि के रूप से रूपांतर होता है। इस प्रकार आत्मा की नित्यता का विचार, ज्ञान की नित्यता के विचार से भिन्न है, क्योंकि ज्ञान का सर्वव्यापी होते हुए भी अवरोध के कारण जो विषय से सम्बन्ध होने में बाधा डालते हैं रूपांतर होता रहता है।^२ सर्वव्यापी सम्बन्ध ज्ञान का आवश्यक लक्षण है, किन्तु उपरोक्त लक्षण अवरोध के कारण बाधित होता है जिससे फलस्वरूप सम्बन्ध में भी रुकावट उत्पन्न होती है। इसी ज्ञान की रुकावट और बढ़ोतरी की क्रिया को ज्ञान का विस्तार अथवा सकोच माना जाता है। मूलतः पान का लक्षण अनादि आत्मा है, किन्तु व्यवहार में ज्ञान स्मृति दृष्टि और विचार आदि परिवर्तनशील लक्षणों से जाना जा सकता है। अतः ज्ञान के भावपक्ष और व्यवहार पक्ष का भेद समझना आवश्यक है। जन मत का इस प्रश्न पर यह भाष्य है कि विचार के विस्तार अथवा सकोच के लिए अज्ञान की विशेष स्थिति की मायता अनावश्यक है क्योंकि आत्मा कम के प्रभाव के फलस्वरूप परिवर्तनशील प्रतीत होता है। इसके प्रत्युत्तर में यह कहा जा सकता है कि अनादि आत्मा को अपरिवर्तनशील माना है अतः अज्ञान की अतिरिक्त स्थिति के आधार पर ही परिवर्तन की व्याख्या की जा सकती है। इस प्रकार ज्ञान को शुद्ध भाव अथवा आरम सत्त्व ही कहा जायगा और ज्ञान को आत्मा का धर्म अथवा लक्षण या प्रकार कहना असंगत है। क्योंकि पान सर्व व्यापी है और अवरोध के फलस्वरूप इसका परिवर्तन होता है। अतः आत्मा अनादि है किन्तु जब ज्ञान के सम्बन्ध के प्रकाश में इसका विस्तार अथवा सकोच होना जाना जाता है तब यह प्रतिभासित ज्ञान अनाद्यतन प्रतीत होता है।^३ ज्ञान स्वयं में कोई लक्षण नहीं है, अतः पान अलक्षण है और शाश्वत है। अतः अनित्य केवल सम्बन्ध के फलस्वरूप सापेक्ष स्थिति है और यह आत्मा का कोई धर्म अथवा लक्षण नहीं है।

^१ ज्ञानस्य स्वामाधिक प्रसरणसोपाधिकस्तु सकाच उपाधिस्तु प्राचीन कम एव।

—विरोध निराध, पृ० ३६ ४० हस्त।

^२ न हि यादृशम् आत्मना नित्यत्वं तादृशं पानस्यापि नित्यत्वं जन्मुपगच्छाम कारण-यापार वैयर्थ्यं प्रसंगात्। किन्तु ताविक्रमभिमात ज्ञानस्य आधुनिक धमत्वम् निराकानु दृशेरिव स्वरूपता नित्यत्वमाग तुकावस्थाश्रयत्वं च, तेन रूपेण नित्यत्वं तु घटावकाशवस्थाविशिष्टवेषेण मृदावरिव दृष्टमेव।

—विराध निरोध, पृ० ४४।

^३ नित्यानित्य विभाग स्वरूप द्वारकत्वं स्वभाव द्वारकत्वाम्या अवस्थित इति कश्चिद् दोषः।

—विराध निराध (हस्त०)।

कतिपय उपनिषद्वादी की मान्यता के अनुसार आत्मा का घनादि माना गया है, कि तु कतिपय उपनिषद् आत्मा का उत्पन्न जात घोषित करते हैं। इस घटिनाई का क्या हल निकाला जाय ? इस प्रश्न पर श्रीनिवास का मत है कि आत्मा घनादि और शाश्वत है और आत्मा का निर्माण नहीं किया जा सकता। आत्मा स्वभाव में ही ज्ञानमय है और ज्ञान आत्मा की शक्ति है। कि तु ज्ञान सर्वव्यापी सम्बन्ध की दृष्टि से सादृश्य का परिणाम है और इस दृष्टि से आत्मा को भी निर्मित मान लिया गया है। घनादि और नित्य का भी इस विशिष्ट परिस्थिति में निर्मित माना जा सकता है।^१ सात्त्विक यह है कि भगवान् के रचना व्यापार के द्वारा आत्मा अव्यक्त रूप से चेतन है उसका सच्चा चेतनागत व्यापार भगवान् के रचना व्यापार के परिणामस्वरूप उनका उत्तरकालीन विकास हो है।

पुन उपनिषद् कहते हैं कि ब्रह्म का जानने से सब कुछ जाना जाता है।^२ गहरा ध्यान के अनुसार समस्त जगत् ब्रह्म का एतद्ब्रह्मिक रचना है केवल ब्रह्म ही सत्य है। इस परिस्थिति में सद्रूप ब्रह्म के ज्ञान से सभी भ्रम स्वी रचना का ज्ञान हो जाना यह असम्भव है क्योंकि सत्ता और भास सबका ही भिन्न वस्तुएँ हैं और इसलिए एक के ज्ञान से दूसरे का ज्ञान नहीं हो सकता। विशिष्टाद्वैत मत में यह कहा जा सकता है कि ब्रह्म या सूक्ष्म चिदचिद् शरीर स्वी कारण ज्ञान से संयुक्त है अतः कार्यस्वी स्थूल चिदचिद् शरीर भी ब्रह्म के ज्ञान से जाना जा सकता है।^३

यह नहीं समझना चाहिए कि कम करने में नित्य आत्मा का रूपांतर होता है क्योंकि जीव, ज्ञान प्रम की दृष्टि से परिणाम पाता हुआ भी, अपने में नित्य रह सकता है। विशिष्टाद्वैत मत में इच्छा और सकल्प ज्ञान के प्रकार ही मान गए हैं और इसलिए कम करने में होने वाला विसर्ग के परिणामों का केवल ज्ञान से ही सम्बन्ध है।^४ यह पहले ही बताया जा चुका है कि सम्भवतः ज्ञान, सार रूप से नित्य है और प्रम रूप से परिणामी है। इस प्रकार की त्रिया और कम जीव के ही धर्म हैं।

^१ स्वाताधारण धमभूत ज्ञान विशिष्ट वेपथु उत्पत्ति वदति सिद्धस्यापि हि वस्तुन धर्मांतर विनिष्ट वेपथु साध्यताबीह्यानी दृष्टा ।

—उपराक्त ।

^२ सूक्ष्म चिदचिच्छरीरके ब्रह्मणि ज्ञाते स्थूल चिदचिच्छरीरकस्य तस्य ज्ञानमत्राभिमतम् ।

—विरोध निरोध हस्त० ।

^३ इह प्रयत्नादेव द्वि विनोय रूपतया कार्यानुभूत इतिमत्वस्यापि कर्तृत्वस्य ज्ञान विनोय रूपतया तस्य स्वाभाविकतया तदात्मना जीवस्य ज्ञानस्य नित्यत्वेऽपि तत्परिणाम-विशेषस्यानित्यत्वाच्च ।

—वही ।

‘विरोध निरोध’ २७ अध्याया में लिखा गया है किन्तु बहुत से अध्याया में प्रतिपक्षों द्वारा प्रस्तुत धार्मिक अन्धविश्वासों के कारण किए आक्षेपों का खण्डन किया गया है जिसका विशेष दार्शनिक महत्व नहीं है। इसलिए उह इस पुस्तक में प्रस्तुत नहीं किया गया है।

‘रामाचार्य’

शंकर के अनुयायी ऊमा महेश्वर ने ‘विरोध वृत्तिनी’ नामक पुस्तक लिखी जिसमें रामानुज भाष्य एवं सम्प्रदाय के अनेक समान अर्थों में एक ही विवेचना को बताने का विचार किया था जैसे कि ‘शतद्रूपणी’ इत्यादि में, किन्तु रोग के कारण उनकी यादों जाती रही और केवल वे २७ विवेचना ही ही आलाचना कर सके।^२ इस पुस्तक में खण्डन में रामाचार्य ने कुछ दृष्टि ध्यात मानण्ड’ लिखा। ऐसा भी दीखता है कि अण्णायय के पीछे और श्रीनिवास तात्पर्य के पुनः श्रीनिवास दीक्षित ने भी ‘विरोध विरुद्धिनी’ के खण्डन में ‘विरोध विरुद्धिनी प्रमायिनी’ नामक पुस्तक लिखी। कुछ दृष्टि ध्यात मानण्ड’ का पहला अध्याय भी ‘विरोध विरुद्धिनी प्रमायिनी’ कहलाता है।

ऊमा महेश्वर कहते हैं कि रामानुज मतानुसार चिद् अचिद् रूप नानात्रयुक्त यह जगत् अविवक्षित एक सूक्ष्म रूप से मूल कारण ब्रह्म में स्थित है। नानात्रय युक्त व्यक्त जगत् और सुख दुःख अनुभव करते हुए जीवों के रूप के वास्तविक परिणाम में यज्ञा अवस्था परिणाम होता है और ब्रह्म क्या कि इस स्थूल परिणाम रूप जगत् को अपने में विनिष्ट गुण रूप में धारण करता है इसलिए वह हमसे सम्बन्धित रहता है। इसलिए इसे ब्रह्म का ही परिणाम मानना चाहिए। किन्तु पुनः रामानुज अनेक श्रुति वाक्यों का उल्लेख करते हैं जिसमें ब्रह्म को अपरिणामी कहा गया है।

१ श्रीरामानुज योगि पाद कमल स्थानामिषेक गतो जीयात्सोऽयम्,

अनन्त पुरुष गुरु-सिंहासनाधीश्वर

धीरग सूरि श्री शले तस्य सिंहासने स्थित

कु दृष्टि ध्यात मानण्ड प्रकाशयति सम्प्रति”

इस प्रकार यह अनन्ताय के निष्पत्ति से जा मय १६वीं शताब्दी में पं. ‘सामागदीप’ के अंत में वे कहते हैं कि राममिश्र द्वारा इसी विषय पर रचित ग्रंथ के खण्डन में यह ग्रंथ रचा गया था। राममिश्र १६वीं शताब्दी के अंत में थे और उन्होंने ‘स्नेह प्रीति’ लिखा था।

२ ऊमा महेश्वर ने और भी ग्रंथ लिखे ऐसा कहा जाता है जैसा कि ‘तत्त्व चट्टिका,’ ‘महंत कामधेनु’ ‘तप्त मुद्रा विद्रावण,’ प्रसन्न रत्नाकर, और रामायण टीका।

इसका उत्तर यह है कि चिदचिद् जिस प्रकार परिणाम पात है वह सब नियत ब्रह्म जिस प्रकार उनसे परिणाम उत्पन्न करता है इससे भिन्न है इसलिए ब्रह्म का कारणत्व, चिदचिद् के परिणाम से प्रभावित नहीं होता। ब्रह्म के कारणत्व को इस प्रकार से अप्रभावित रहने को ही ब्रह्म का अपरिणामित्व कहा गया है। शंकर के मत में व्यक्त जगत् माया का परिणाम होने के कारण किसी भी प्रकार ब्रह्म जगत् का उपादान नहीं माना जा सकता। शंकर का ब्रह्म शुद्ध चिद्रूप होने के कारण, उसमें निमित्त कारणता निवश नहीं की जा सकती। यदि ब्रह्म में किसी प्रकार का परिणाम, किसी भी प्रकार से नहीं साधा जा सकता और यह नितांत अपरिणामी रहता है तो वह कारण कभी भी नहीं माना जा सकता। कारणत्व का अपरिणाम उत्पन्न करने की शक्ति या परिणत होने की शक्ति से है। यदि य दोनों ही ब्रह्म में अशक्य हैं तो ब्रह्म को अविरोध रूप से कारण नहीं माना जा सकता। रामानुज मतानुसार तो, ब्रह्म नितांत अपरिणामी नहीं है, क्योंकि परिणाम उत्पन्न करने वाला स्वयं ही परिणाम के अनुरूप बदलता है (ब्रह्म समसत्ताक विचाराणी कारात्)। परिणाम समसत्ताक होने से उसे अपरिणामी भी माना जा सकता, यद्यपि ब्रह्म जगत् का अनिम आधार है, तथा जगत् की वस्तुधा के अंतर्गत कारण होते हैं जिनमें वे रहते माने जा सकते हैं, फिर भी जब ब्रह्म सत्ता का अंतिम और चरम आधार है इसलिए सभी पदार्थ उसी के द्वारा धारण किए गए हैं।

कारण की अनन्यथा सिद्ध, नियत पूर्ववर्ती रूप से व्याख्या की जा सकती है। (अनन्यथासिद्ध नियत पूर्ववर्ती) ब्रह्म निस्संदेह ही सभी पदार्थों का अंतिम पूर्ववर्ती तत्त्व है और उसका अनन्यथा सिद्धत्व श्रुति द्वारा प्रमाणित है। वह चिदचिद् में विकार उत्पन्न करता है और इसलिए उसे निमित्त कारण मानना चाहिए इससे वह उपादान कारण नहीं कहा जा सकता। ऐसा नहीं है क्योंकि वही एक अंतिम पूर्ववर्ती वस्तु है। ब्रह्म प्रथमतः चित् और अचित् को, सूक्ष्म रूप में अपने में अव्यक्त रूप से धारण करता है और उत्तरकाल में वह अपने सकल्प द्वारा ऐसे परिणाम अपने में उत्पन्न करता है कि चित् और अचित् स्वरूप से परिणत होते हैं। वह अपना मूल एकरस स्वभाव त्याग देता है और अपने चित् अचित् रूप सच्चे अंशों के सम्बन्ध में कम से कम, परिणत अवस्था ग्रहण करता है जो सूक्ष्मावस्था में उससे अव्यक्त थे। ब्रह्म के स्वरूप का यह परिवर्तन परिणाम कहा जाता है। ब्रह्म में जबकि इस प्रकार परिणाम होता पाया जाता है इसलिए उसे माय समिति से जगत् का उपादान कारण कहा जा सकता है। सागरी और तरंग का दृष्टांत इस समझ के साथ सगतिपूर्ण लगता है। जिस प्रकार मृत्तिका घड़े इत्यादि के रूप में परिवर्तित होती है तब भी इन परिवर्तनों में मृत्तिका ही रहती है इसी प्रकार ब्रह्म भी व्यक्त जगत् के रूप में

परिणत हाता हुआ भी सबदा एक माना जा सकता है।^१ जिस प्रकार घड़ा और बतन मिथ्या नहीं हैं उसी प्रकार जगत भी मिथ्या नहीं है। किन्तु जगत का सच्चा अर्थ उसे ब्रह्म से एक मानना पड़ेगा। घड़े का ऊपरी और नीचे का भाग घड़े के अंग रूप में न देखने पर भिन्न दीखता है और उस परिस्थिति में उहें पृथक् रूप से दो मानना मिथ्या होगा, क्योंकि वे अपना अर्थ तभी सफल करते हैं जबकि उहें सम्पूर्ण घड़े के अंग माना जाय। जब उपनिषद् नानात्व का मिथ्या बताते हैं तब श्रुति का अर्थ यह है कि नानात्व अपना सम्पूर्ण अर्थ तभी फलीभूत कर पाते हैं जबकि उहें ईश्वर, ब्रह्म के एकत्व अंग के रूप में समझा जाय।

शकर मतवादी अयथावस्थाति में विश्वास नहीं करते। उनके अनुसार भ्रम का अर्थ अनिवर्तनीय मिथ्या वस्तु उत्पन्न करना है। एक व्यक्ति का जब वह देखने में गलत करता है तब विशेष काल में ऐसी वस्तु दीखती है। भ्रम की वस्तु प्रत्यक्ष अनुभव के समय विद्यमान नहीं थी यह सिद्ध नहीं किया जा सकता। ऐसी अवस्था में उस वस्तु की अर्थ काल में अनुपस्थिति उसका मिथ्यापन का सिद्ध नहीं कर सकती, क्योंकि एक वस्तु एक काल में उपस्थित हो और दूसरे में नहीं हो इससे यह मिथ्या है यह सिद्ध नहीं होता। मिथ्यापन को इस प्रकार दृष्टा के दृष्टिकाल के आपेक्षिक सम्बन्ध से 'यावदावित्त करना चाहिए। जब एक द्रष्टा का सच्चे पदार्थ का ज्ञान होता है और वह यह भी जानता है कि एक वस्तु दूसरी होकर दीखती है तब वह अनुभव के मिथ्यापन का जानता है। किन्तु दृष्टिकाल में उसे एक ही प्रकार का ज्ञान होता है और उसे वाद्य (भ्रमगति) का ज्ञान नहीं है तब उसका उस समय का अनुभव मिथ्या नहीं कहा जा सकता। किन्तु जबकि स्वप्न के अनुभव उसी काल में विरोध करते नहीं जाने जाते, रजत गुक्ति का भ्रम भी भ्रम काल में मिथ्या नहीं जाना जाता, और जबकि जगत का अनुभव जाग्रदावस्था में बाधित नहीं होता इसलिए वह अपनी अवस्था के सम्बन्ध से मिथ्या नहीं माना जा सकता। स्वप्नावस्था के अनुभव का मिथ्यापन केवल दूसरी अवस्था एक काल से अपेक्षित है। शकर मतवादियों के ऐसे मतानुसार सभी ज्ञान आपेक्षिक हो जाते हैं और किसी भी अवस्था के

^१ बहु स्या प्रजाये येत्यादिश्रुति सृष्टे प्राद्व नाम रूप विभागाभावन एकत्वावस्थापन्नस्य सूक्ष्म चिदचिद्विशिष्ट ब्रह्मण पञ्चाग्निरूप विभागेन एकत्वावस्था प्रहाण पूर्वक स्थूल चिदचिद्वैशिष्ट्य लक्षण बहुत्वापत्तिर्हि प्रस्फुट प्रतिपाद्यते सव हि ब्रह्मण परिणामो नाम, प्रागवस्थाप्रहाणेनावस्थांतर प्राप्ते रेव परिणामा गन्दाद्य त्वात् यथा सव मृद्ध्य विवृतिभूत घटादि कायजात कारणभूत मृद्ध्यामिन्नमेव न तु द्रव्यांतर तथा ब्रह्मापि जगत अभिन्नमेव।

अनुभव की प्रमाणता निश्चित नहीं हो पाती । बौद्ध और उनके शास्त्रों के अनुसार, ब्रह्म का विचार मिथ्या है, और इस प्रकार यदि हम उनसे अनुभव को माप करें तो, ब्रह्म का विचार आपेक्षिक रूप से सत्य है । ऐसे मत को ग्रहण करने से हम ऐसी अनिश्चित अवस्था पर आ जाते हैं जिसमें से निवृत्ति ही नहीं हो सकती ।^१



^१ रमाचारी ने कम से कम एक और पुस्तक लिखी जो 'समाग दीपिका' थी । यह कमकाण्ड प्रधान होने से इस पुस्तक में बखन के लिए अयोग्य है ।

अध्याय इक्कीसवाँ

निम्बार्क-सम्प्रदाय की दर्शन-प्रणाली

निम्बार्क-सम्प्रदाय की गुरु-शिष्य-परम्परा

निम्बाक, निम्बान्दिय या नियमान द एक तेलुगु ब्राह्मण थे जो सम्भवत बेलारी जिले में निम्ब या निम्बपुर शहर में रहते थे। हरि-यास देव की 'दश एलोकी' पर टीका में ऐसा कहा है कि उनके पिता का नाम जगन्नाथ या और माता का नाम सरस्वती। किंतु उनके जीवन काल का निर्दिष्ट करना कठिन है। सर २० ग भाण्डारकर अपने 'वैष्णविस्म, शक्तिस्म एंड भाइनर रिलीजस सिस्टम्स' नामक ग्रंथ में कहते हैं कि वे रामानुज के बाड़े ही समय बाद हुए। वे इस प्रकार तक करते हैं निम्बाक से उत्तरांतर रूप से गुरु परम्परा में हरि-यास देव ३२वें गुरु गिन जाते हैं और भाण्डारकर ने जो हस्तलिखित ग्रंथ पाया उसमें यह सूची है। यह ग्रंथ संभवत १८०६ या ई० स० १७५० में दामोदर गास्वामी के जीवन काल में लिखा गया था। दामोदर गास्वामी के जीवनकाल के १५ वर्ष गिनने पर हम सन १७६५ पर आते हैं। मध्व से ३३वा उत्तराधिकारी सन् १८७६ में मरा और मध्व सन् १२७६ में मरे। इन प्रकार मध्व की ३३ गुरु परम्परा का कायकाल ६०० वर्ष का है। इस कसौटी से सन् १७६५ में ६०० वर्ष निकालने पर हम निम्बाक के काल को ११६५ मान सकते हैं। इसलिए, इसका निम्बाक के मृत्यु का समय मानना चाहिए और इसका ध्य यह होता है कि वे रामानुज के कुछ समय बाद मर गए और वे उनके कनिष्ठ समकालीन हो सकते हैं। भाण्डारकर, इस प्रकार सरसरी तौर पर, प्रत्येक गुरु के घम के शासन काल को १८ वर्ष का मानते हैं। किंतु प० विश्वरदास कहते हैं कि प० अनंतराम देवाचाम द्वारा लिखी हुई जीवनी में निम्बाक स १२वा गुरु संभवत १११२ या सन् १०५६ में हुआ माना है और प्रत्येक गुरु के १८ साल के शासनकाल का परीक्षण लगाते हुए हम सन ८६८ में निम्बाक के काल पर आते हैं इसके अनुसार वे रामानुज के बहुत समय पहले रहे होंगे। किंतु निम्बाक और श्रीनिवास की रचनाओं के आंतरिक परीक्षण से यह प्रमाणित नहीं होता। पुन बेटलाग शॉव संस्कृत मेनुस्क्रिप्ट इन दो प्राइवेट लाइब्रेरीज भाव दो नॉथ वस्टन प्रोविंसेज, पाट I बनारस १८७४ (या एन० डब्ल्यू० पी० बेटलाम हस्त स० २७५) में, 'मध्व मुक्त मदन,' जा मदनमाहन पुस्तकालय बनारस में सुरक्षित है निम्बाक

द्वारा लिखा है ऐसा कहा जाता है। यह हस्तलिखित ग्रन्थ हम प्राप्त नहीं हो सका। किन्तु यदि केटलोग के लखका के वस्तु को माना जाय तो निम्बाक को मध्व के पश्चात् रखना पड़ेगा। इस उत्तरकाल के समय में एक ही तर्क मिलता है कि मध्व जो १४वीं शताब्दी में हुए उन्होंने 'सर्वदा' सग्रह में तत्कालीन सभी महत्वपूर्ण प्रणालियों का उल्लेख किया किन्तु निम्बाक का नहीं किया है। यदि निम्बाक १४वीं शताब्दी के पहले हुए होते तो सर्वदा सग्रह में उनका नाम से कम कुछ तो उल्लेख होता या किसी और लेखक ने ही उनका उल्लेख किया होता। रा० राजेन्द्रलाल मिश्रा की मान्यता है कि निम्बाक ने श्री यद्वा और सनक संप्रदायों का उल्लेख किया है अतः वे रामानुज मध्व और बल्लभ के उत्तर काल में हुए हैं। 'अब कि स्पष्ट और निश्चित प्रमाण यह सिद्ध करने को प्राप्त नहीं है कि निम्बाक बल्लभ के बाद हुए, फिर भी उनकी गुरु परम्परा की सूची के आधार पर उनका समय अधिक पूर्वकाल में रहना उचित न होगा। पुनः, मध्व मुख्य भवन यदि सचमुच उन्हीं का ही लिखा माना जाय जसा कि एम डब्ल्यू केटलोग बताया है तो इस मान्यता के आधार पर उनका जीवन काल हम चौदहवीं शताब्दी के उत्तर चतुर्थांश या पंद्रहवीं के आरम्भ में रहने में प्रसन्न होते हैं। इस तथ्य को ध्यान में रखते हुए कि निम्बाक से लेकर अब तक ४१ गुरु हुए जिसका यह अर्थ होता है कि प्रत्येक गुरु का अधिकृत काल १० या १२ वर्ष का है, जो असम्भव नहीं है। निम्बाक दर्शन की आंतरिक परीक्षा से यह पता चलता है कि वे रामानुज सम्प्रदाय के अधिक क़ायी रहें हैं निम्बाक के भाष्य की शैली भी अधिकतर स्थानों पर विषय के आमुख की शैली में रामानुज माध्य पर डाली गई है। निम्बाक रामानुज के बाद जीवित रहे दूसरा यह एक अतिरिक्त कारण है।

निम्न में उन्होंने लिखे हैं ऐसा माना गया है

(१) वेदात्त पारिजात सौरभ (२) दश श्लोकी (३) कृष्ण स्तव राज (४) गुरु परम्परा (५) मध्व मुख्य भवन (६) वन्दित तत्त्व बाध (७) वेदात्त सिद्धांत प्रदीप (८) स्वधर्माध्व बोध (९) श्रीकृष्ण स्तव। किन्तु पहले तीन प्रयोग अतिरिक्त दूसरे सत्र हस्तलिखित दशा में हैं और उनमें से अधिक मिलते भी नहीं।^१

^१ वेदात्त तत्त्व बोध अवध केटलोग १८७७ ४२ और ८२८ में सूचित है जिसका प० देवीप्रसाद ने सफल किया है।

वेदात्त सिद्धांत प्रदीप और 'स्वधर्माध्व बोध' आर० एल० मिश्रा के नोटिसेज भाव संस्कृत मेनुस्क्रिप्ट सं० २८२६ और १२१६ में मिलते हैं और गुरु परम्परा केटलोग भाव मेनुस्क्रिप्ट इन दी प्राइवेट लाइब्रेरी भाव एन डब्ल्यू पी भाग १-१० इलाहाबाद १८७७ ८६ में मिलता है।

इनमें से प्रस्तुत लेख केवल 'स्वधर्मा' व बोध को ही प्राप्त कर सका, जा बगल एशियाटिक सासायटी में रखा हुआ है। यह कहना बठिन है कि यह ग्रन्थ निम्बाक द्वारा ही लिखा गया है कुछ भी हा, इसमें निम्बाक सम्प्रदाय के अनुयायियों ने अधिकारा रूप से हर फेर किया है। क्योंकि इसमें कई पद्य जहाँ तहाँ डाल दिए हैं जिसमें निम्बाक को अवतार माना है और उनकी स्तुति की गई है। उह उत्तम पुष्प से भी संबोधित किया गया है और उनका मत को 'निम्बाक मत' कहा गया है जिस निम्बाक ने स्वयं न लिखा होगा। पुस्तक में केवल भेदवादी का उल्लेख है जो मध्य सम्प्रदाय का ही संकेत करने वाला जाना चाहिए। यह विविध प्रकार का ग्रन्थ है जिसमें भिन्न विषय सम्बन्धित एवं असम्बन्धित हैं और जैसी भी अवस्थिति है। इस ग्रन्थ में अनेक धर्मों तथा 'सत्तासी सम्प्रदायों' का भी उल्लेख है।

हरिगुरुत्व माना में प्राप्त गुरु परम्परा की सूची जा १० गो० भाण्डारकर के दिपाट आर दी सच आर मस्कृत मनुस्क्रिप्ट १८८२-८३ में सूचित है, उसके अनुसार हम जा राधा और कृष्ण की सम्मिलित रूप हैं निम्बाक सम्प्रदाय के प्रथम गुरु माने गए हैं। उनके शिष्य कुमार थे जा चतुष्पद रूप थे। कुमार के शिष्य नारद, जा त्रेतायुग में प्रेम भक्ति के आचार्य थे। निम्बाक नारद के शिष्य थे और व नारायण की मुग्ध भक्ति के अवतार थे। ऐसा माना जाता है कि उन्होंने द्वार में कृष्ण भक्ति का प्रचार किया था। उनका शिष्य श्रीनिवास थे जा नारायण के गुरु के अवतार माने जाते हैं। श्रीनिवास के शिष्य विदवाचार्य थे जिनका शिष्य पुरुषोत्तम थे, जिनका स्वरूपाचार्य नामका शिष्य था। इन सबों को भक्त कहा गया है। स्वरूपाचार्य के शिष्य माधवाचार्य थे जिनके शिष्य बलभद्राचार्य थे, और उनका शिष्य पद्माचार्य था जो बड़े वित्तवादी कह जाते थे। उन्होंने भारत के भिन्न प्रांतों में जाकर लोगों का आस्था में डराया था। पद्माचार्य के शिष्य स्वामाचार्य थे और उनका शिष्य गोपालाचार्य थे जो वेद और वेदांत के प्रकाण्ड विद्वान् थे। तृपाचार्य उनका शिष्य थे जिन्होंने दवाचार्य का शिक्षा भी जा बड़े वित्तवादी माने गए थे। दवाचार्य के शिष्य सुन्दर भट्ट थे और उनका शिष्य पद्म नामाचार्य थे। इनका शिष्य उपद्रु भट्ट थे शिष्यों की परम्परा इस प्रकार है रामचंद्र भट्ट, कृष्ण भट्ट, पद्माकर भट्ट, श्यामल भट्ट, भूरि भट्ट, मध्व भट्ट, स्वामी भट्ट, गोपाल भट्ट बलभद्र भट्ट गोपीनाथ भट्ट (य आस्था में बड़े निपुण थे) केवल गणेश भट्ट केवल काशीरी, श्री भट्ट और हरिव्यास देव। हरिव्यास देव तक की परम्परा सभी प्राप्त गुरु सूचियाँ परस्पर मिलती हैं किन्तु इनके बाद ऐसा लगता है कि सम्प्रदाय में दो विभाग हो गए और गुरु-परम्परा की दो सूचियाँ प्राप्त होती हैं। भाण्डारकर ने हरिव्यासदेव की निम्बाक के पदचान् ३२वाँ गुरु माना है। हरिव्यास देव और उनकी परम्परा के उत्तराधिकारी नामान्तर गायत्री का जीवनकाल

डा भाण्डारकर ने १७५०-१७५५ निश्चित माना है। कुछ सूचियों के अनुसार, हरिव्यासदेव के पश्चात्, परशुरामदेव, हरिव्यासदेव, नारायणदेव, वृन्दावनदेव, गाविन्ददेव हुए। इनकी सूची के अनुसार, स्वयम्भूरामदेव, हरिव्यासदेव के बाद हैं और उनके बाद कम हरदेव, मधुरादेव, श्यामदेव, सेवादेव, मरहरिदेव, दयारामदेव, पुराणदेव, मनीषी देव, राधाकृष्ण शरण देव हरिदेव और वृन्दाभूषणशरण देव हैं जो १६२४ में जीवित थे और सतदास बाबाजी जो हरिव्यासदेव से तेरहवें गुरु थे, १६३५ में मरे। सूचियों के परीक्षण से यह प्रमाणित रूप से सिद्ध होता है कि प्रत्येक गुरु का शासन काल लगभग १४ वर्ष का रहा। यदि हरिव्यासदेव १७५० में मरे, और सतदास बाबाजी जो उनसे तेरहवें गुरु थे उनकी मृत्यु १६३५ में हुई, तो १३ गुरुका का काल १८५ वर्ष का हुआ। इस प्रकार प्रत्येक गुरु की धर्माध्यक्षता का काल लगभग १४ वर्ष का होता है। हरिव्यासदेव से पीछे की और गणना करते, प्रत्येक गुरु का १४ वर्ष का काल मानते, हम निम्बाक के काल को १४वीं शताब्दी के मध्य का मान सकते हैं।

जैसा कि हम कह चुके हैं निम्बाक की ब्रह्मसूत्र पर टीका 'वेदात्त पारिजात सौरभ' कही गई है। 'वेदात्त कौस्तुभ' नामक ग्रन्थ पर टीका उनके ही शिष्य श्री निवास ने लिखी थी। मुकुन्दक शिष्य, केशव काश्मीरी भट्ट ने 'वेदात्त कौस्तुभ पर वेदात्त कौस्तुभ प्रभा' नामक टीका लिखी। उन्होंने भगवद् गीता पर तत्त्व प्रकाशिका नामक टीका और भागवत पुराण के दशम स्कन्ध पर 'तत्त्व प्रकाशिका-वेद स्तुति टीका' नामक टीका तथा तैत्तिरीय उपनिषद् पर 'तैत्तिरीय प्रकाशिका' नाम की टीका लिखी थी ऐसा कहा जाता है। उन्होंने एक और पुस्तक 'नम दीपिका' नामक लिखी थी, जिस पर गाविन्द भट्टाचार्य ने टीका लिखी थी। 'नम दीपिका' अष्टाध्यायी ग्रन्थ है जिसमें निम्बाक संप्रदाय के धार्मिक नमोकारण्ड का मूलतः वर्णन है। इस ग्रन्थ में अनेक प्रकार के मन्त्र तथा उन पर ध्यान का अधिकांश वर्णन है। श्रीनिवास ने एक और भी ग्रन्थ लिखा जो 'सधु स्तव राज स्तोत्र' है, जिसमें वे अपने गुरु निम्बाक की प्रशंसा करते हैं। पुरुषोत्तम प्रसाद ने इस पर टीका लिखी है जिसका नाम गुरु भक्ति मन्त्रालय है। वेदात्त सिद्धांत प्रदीप, जो निम्बाक द्वारा रचा गया है ऐसा कहा जाता है इस ग्रन्थ के उपसंहार का अध्ययन करने से तथा रा० ला० मिश्रा द्वारा मोटिलाल शर्मा सस्कृत मेनुस्क्रिप्ट (एन० एल० न० २८२६) में दिए गए सार से यह पता चलता है यह नूतन ग्रन्थ है। ऐसा लगता है कि यह शांकर वेदात्त के अद्वैतवाद के सिद्धांत का स्पष्टीकरण करता है, निम्बाक की दृष्टि 'श्लोकी' जो सिद्धांत रत्न कहलाती है उसकी नमः ॥ कम तीन

* ये केशव काश्मीरी भट्ट उन केशव काश्मीरी भट्ट से भिन्न हैं जिन्होंने चतुर्थ से साक्षात् किया था जैसा कि चैतन्य चरितामृत में वर्णन है।

टीकाएँ हैं, 'वेदा ॥ रत्न मञ्जूषा,' पुरुषात्तम प्रसाद इत भनात लेखक की 'तपु मञ्जूषा' और हरिवंश मुनि की टीका । पुरुषात्तम प्रसाद ने निम्बाक की दश श्लोकी पर 'वेदा'त रत्न मञ्जूषा नामक एक टीका लिखी और जिसे हम अभी 'गुरु भक्त भदाकिनी' कह चुके हैं । उद्धाने बीस, प्रकरण के 'श्रुत्य'तर सुर द्रुम नामक निम्बाक के श्रीकृष्ण स्तव पर टीका लिखी तथा 'भूतान्न त्रयो भी लिखी ।' इस टीका में लगभग वही विवेचन पाया जाता है जो 'परपक्ष गिरि विजय' में है जिसका बरान पृथक खण्ड में किया गया है । यहा विवाद खास तौर पर नाकर वेदा त पर ही किया गया है । पुरुषोत्तम रामानुज मत की भी कड़ी आलोचना करते हैं जिसमें अगुड चित् और अचित् को श्रेष्ठ और उत्कृष्ट ब्रह्म का भव माना गया है और वे यह सूचित करते हैं कि वह सवया असम्भव है । निम्बाक-सम्प्रदाय के अनुसार जीव ब्रह्म से भिन्न है । उनकी ब्रह्म से धर्मिता पर इस अर्थ में है कि ब्रह्म से पृथक् उनकी सत्ता नहीं है । पुरुषोत्तम भेदावादी मन्व की भी आलोचना करते हैं । तादात्म्य प्रतिपादन करने वाले श्रुतिपाठ इतने ही सबल हैं जितने द्वैतवाद को प्रतिपादन करने वाले हैं और इसलिए हम तादात्म्य प्रतिपादन करते श्रुति पाठों के बल पर यह स्वीकार करना पड़ता है कि जगत् ब्रह्म में अस्तित्व रखता है और द्वैत को प्रतिपादन करने वाले श्रुति पाठों के बल पर हम यह स्वीकार करवा पड़ता है कि जगत् ब्रह्म से भिन्न है । भगवान् जगत् का उपादान कारण है इसका सच्चा अर्थ यह है कि यद्यपि सब कुछ ब्रह्म में ही उत्पन्न होता है ता भी भगवान् का स्वल्प इन सब उत्पत्ति के हाते हुए भी एक ही रहता है । भगवान् की शक्ति भगवान् में ही निहित है और यद्यपि वह अपनी शक्ति की भिन्न भूमि-यक्तिया द्वारा सभी कुछ उत्पन्न करते हैं तो भी वह अपने में अपरिणामी रहत हैं ।^१

^१ श्रुति सिद्धांत मञ्जरी नामक 'श्रीकृष्ण स्तव' पर एक और टीका है जिसका लेखक भनात है ।

^२ यथा च भूमेस्तथामृत शक्तिमत्त्वा शोषधीना जलम माय तथा सब कायात्पादनाह लक्षणं चित्त्यान्ततः सवशक्ते रक्षर पदार्थाद्वह्यणा विद्व सन्भवति इति, यथा स्वस्वाभाविकालाधिक-सातिगय शक्तिमत्त्वाञ्चेतनस्य स्तद सच्छ कयानुसारेण स्व स्व कायभावापत्तावपि अप्रच्युत स्वरूप प्रत्यक्ष प्रमाण-सिद्ध, तर्हि अचिरय-सर्वा-चित्य विदवास्या कार्योत्पादनाह शक्तिमतो भगवत उत्करोत्या जगद भावा पत्तावप्य-प्रच्युतस्वरूपत्व कि अशक्यमति शक्ति-विशेष सहरणस्य परिणाम शब्द वाच्यत्वा-भिप्रायेण अवचित् परिणामोक्तिः । स्वरूप परिणामाभावश्च पत्रमेव निरूपित, शक्ते शक्तिमतो पृथक् सिद्धत्वात् ।

पुरुषोत्तम, देवाचार्य वृत्त 'सिद्धांत जाह्नवा' का उल्लेख करते हैं इसलिए व उनका बाद हुए होंगे। पं० किशोरदास का 'श्रुत्य तमुर द्रुम' का प्रस्तावना में अनुसार वे १६२३ में जन्मे और वे नारायण चर्मा के पुत्र थे। प्रस्तुत सत्य का यह मत मान्य नहीं है। पं० किशोरदास का अनुसार वे घम देवाचार्य के शिष्य थे। देवाचार्य ने ब्रह्म सूत्र पर 'सिद्धांत जाह्नवी' नामक टीका लिखी, जिस पर मुद्गर भट्ट ने सिद्धांत सतुका नामक टीका लिखी।

निम्बार्क के दर्शन का सामान्य विवेचन

निम्बार्क का अनुसार ब्रह्म जिज्ञासा तभी हो सकती है जबकि किसी न शास्त्राक्त कर्मकाण्ड की पुस्तक का अध्ययन किया हो जिनसे अनन्त प्रकार के पुण्य पत्ता की उपलब्धि हाता है और यह अनुभव किया हो कि वे सब फलभाय का दूषित हैं और नित्य भ्रान्त की प्राप्ति नहीं करा सकते। ऐसा जान होने का बाद ही जब जिज्ञासु ने भिन्न शास्त्रों का अध्ययन से यह जान लिया है कि ब्रह्म ज्ञान अपरिणामी नित्य और निरंतर भ्रान्त-दावस्था प्राप्त करता है, तब ही वह इन भगवान की कृपा द्वारा प्राप्त करने का उत्सुक होता है और वह ब्रह्म और प्रमत्त गुरु के पास ब्रह्म के स्वरूप का ज्ञान मोक्षन के लिए जाता है। ब्रह्म श्रीकृष्ण हैं जो सत्य हैं सब गतिमान और परमगण हैं और सव्यापी सत्ता हैं। इस सत्ता का केवल निरंतर प्रयत्न द्वारा, मनन और भक्ति के साधन से अपने का उसके स्वरूप में प्राप्त प्राप्त रखने से ही, अनुभव किया जा सकता है। ब्रह्म सूत्र के पहले सूत्र का सार भक्त का इस कर्तव्य में रहा है कि वह ब्रह्म को पाने के लिए सतत प्रयत्न करे।^१ शिष्य ब्रह्मनिष्ठ गुरु के वचन श्रवण करता है जिसे ब्रह्म का स्वरूप का माया अनुभूति हाती है और जिसके बाद ठोस अनुभूति में प्राप्तप्रोत हाते हैं। वह गुरु की शिक्षा के सार और अर्थ का समझने का प्रयास करता है जो गुरु के अनुभव से प्रोतप्रोत रहते हैं, शिष्य द्वारा इसका अर्थ समझन का प्रयास श्रवण है। यह शब्द मत में श्रवण के सामान्य अर्थ से भिन्न है जहाँ इस उपनिषद् के पाठ का श्रवण माना गया है। दूसरा पद मनन है यहाँ अपने विचारों का इस प्रकार समझन करना कहा गया है जिससे गुरु द्वारा कह सत्य के

^१ पं० किशोरदास वृत्त मजूपा की प्रस्तावना में अपना ही विराध करत है और ऐसा लगता है कि वे जो काल गणना देते हैं वह अधिकतर कल्पित है। पं० किशोरदास माने रहते हैं कि देवाचार्य सन १०१५ में हुए। इससे तो निम्बार्क का समय रामानुज के पहले हो जायगा जो असम्भव दीखता है।

^२ कर्तव्य का यह स्वरूप क्या कि ब्रह्म सूत्र के पाठ से ही प्रकट है कि ब्रह्मत्व निदिध्यासन जैसे क्रम द्वारा ही प्राप्त होता है इसलिए इस अप्रुव विधि कहा है।

प्रति चित्त की वृत्ति इस प्रकार बने कि उसमें विश्वास का विकास हो। तीसरा पद, निदिध्यासन है जो चित्त वृत्तियाँ का निरंतर ध्यान द्वारा एकत्रित करता है जिससे गुरु द्वारा प्रेरित और उनके द्वारा कहे गए सत्य पर थड़ा जग और अंत में उनका अनुभव प्राप्त हो। अतिथ प्रक्रिया का सफल अंत हो ब्रह्म का अनुभव प्राप्त कराता है। वैदिक धर्म का अध्ययन और उनकी वाय क्षमता, ब्रह्म के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा उत्पन्न करता है जिससे नित्यानंद की प्राप्ति होती है। इस हेतु की प्राप्ति के लिए शिष्य उसके पास जाता है जिससे ब्रह्म का साक्षात्कार हो। शिष्य में ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति इस साध्यात्मिक क्रम द्वारा सम्भव है जिससे श्रवण, मनन और निदिध्यासन तीन अंग हैं।

निम्बाक दशन के अनुसार, जो एक प्रकार का भेदाभेद वाचक अर्थात् जिस मत में ब्रह्म, भेद होते हुए भी अभेद स्वरूप है स्वयं ब्रह्म ने चित् और अचित् में परिणाम किया है। जिस प्रकार प्राण भिन्न त्रियात्मक और ज्ञानात्मक इंद्रिय व्यापारों द्वारा अभिव्यक्त होता है फिर भी उनसे अपनी स्वतंत्रता, अखंडता एवं भेद बनाए रखता है इसी प्रकार, ब्रह्म भी अनंत जीव और जड़ में अपने का लोए शिवा अभिव्यक्त करता है। जिस प्रकार मकड़ी अपने म में जाना बनाने पर भी उससे स्वतंत्र रहती है इसी प्रकार ब्रह्म भी असंख्य जीव और जड़ में विभक्त होता हुआ भी अपनी पूर्णता एवं शुद्धता बनाए रहता है। जीव के सभी व्यापार और उनका अस्तित्व भी ब्रह्म पर इस अंग में अवलम्बित है (तादात्म्य स्थिति पूर्विका) कि ब्रह्म सभी का उपादान एवं निमित्त कारण है।^१

शास्त्रों में द्वैतवाद और अद्वैतवाद के प्रतिपादक अनेक पाठ हैं उन दोनों मतों के बीच सामंजस्य स्थापित करने का एक मार्ग यही है कि हम इस मध्यस्थ मत का स्वीकार करें कि ब्रह्म जीव और जड़ युक्त जगत् से एक साथ भिन्न और अभिन्न है। ब्रह्म का स्वरूप इस प्रकार माना गया है कि वह जीव और जड़युक्त जगत् से अध्यात्म या मायता के कारण नहीं किंतु उसका विलक्षण चैतन्य स्वरूप के कारण जड़ और चैतन्य युक्त जगत् से एक साथ भिन्न और अभिन्न है। इसी कारण इस भेदाभेद मत को 'स्वाभाविक भेदाभेदवाद' कहा है। शुद्ध द्वैतवाद के अनुसार ब्रह्म केवल निश्चयात्मक कारण ही माना जायगा और इसलिए सारे ध्युतिपाठ जो ब्रह्म को उपादान कारण कहते हैं या ब्रह्म का समस्त जीवों से तादात्म्य करते हैं उन्हें नगण्य करना पड़ेगा। वेदांत का अद्वैतवाद भी माय नहीं हो सकता क्योंकि परम सत्ता के रूप में, शुद्ध भेदरहित, निगुण चैतन्य प्रत्यक्ष योग्य नहीं होगा क्योंकि वह इंद्रियातीत है। वह न अनुमान द्वारा ग्राह्य होगा क्योंकि वह विशिष्ट लिंग रहित है न वह 'अ' प्रमाण

^१ श्रीनिवास की निम्बाक कृत ब्रह्मसूत्र पर वेदांत परिज्ञात औरम टीका।

द्वारा गम्य होगा क्योंकि वह शब्दातीत है। जिस प्रकार किसी वा, जिसके दृष्टि पथ में चंद्र है उसका चंद्र के प्रति परोक्ष रूप से, वक्षःशाखा द्वारा ध्यान प्रार्कषित किया जा सकता है, इसी प्रकार ब्रह्म को भी भ्रम प्रत्यया द्वारा उद्बोधित किया जा सकता है या उसके निकट है या सबोधित है, यह मायता ठिक नहीं सकती, क्योंकि उपरोक्त दृष्टांत में चंद्र और वृक्ष की शाखा दोनों इन्द्रिय ग्राह्य हैं जबकि ब्रह्म नित्य तत् इन्द्रियातीत है। पुनः यदि यह सोचा जाता है कि ब्रह्म तत् सिद्ध है तो भी यह मायता मिथ्या होगी क्योंकि जो कुछ भी तत् सिद्ध है, या दिखाया जा सकता है, वह मिथ्या है। अतः यदि वह किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है तो ब्रह्म शशविपाणवत् तुच्छ होगा। यदि ऐसा माना जाता है कि, ब्रह्म स्वप्रकाश होने से उसे सिद्ध करने के लिए कोई प्रमाण आवश्यक नहीं है, तो ब्रह्म का स्वरूप वर्णन करने वाली श्रुतिमाय भ्रम हो जावेगी। इससे अतिरिक्त, शुद्ध निगुण ब्रह्म किसी भी अनुदृष्टा से सवथा असंग्रहीने से उसे सभी वक्षनों से नित्य मुक्त मानना पड़ेगा और इस प्रकार मुक्ति प्राप्त करने की शिक्षा देने वाले सभी श्रुतिपाठ निरर्थक हो जाएंगे। शंकर मतवादियों का यह उत्तर कि सारी द्रव्य अवस्था मिथ्या होने पर भी भासमान है और व्यावहारिक प्रयोजन साधती है ठिक नहीं सकता, क्योंकि जब श्रुति ब्रह्म का नष्ट होना कहती है तब वह मानती है कि वह सत्य था और उसका नाश भी सत्य है। पुनः भ्रम किसी अविच्छिन्न में ही शक्य होता है जबकि उसमें सामान्य एवं विशेष गुण होते हैं और भ्रम तब ही उत्पन्न होता है जबकि पदार्थ उसके विविष्ट गुण सहित ज्ञान न होकर सामान्य रूप से ही जाना जाता है। किंतु यदि ब्रह्म सवथा निगुण है तो उसका किसी भी भ्रम का अविच्छिन्न होना भी असम्भव है। पुनः जबकि अज्ञान के किसी प्रकार के कोई आश्रय या विषय का समझना कठिन है तो भ्रम भी स्वयं समझ के बाहर हो जाता है। ब्रह्म शुद्ध ज्ञान स्वरूप होने से अज्ञान का आश्रय या विषय नहीं माना जा सकता। जीव स्वयं अज्ञान का काय होने से अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता। इससे अतिरिक्त, जबकि ब्रह्म शुद्ध प्रकाश स्वरूप है और अज्ञान तिमिर रूप है तो पहला दूसरे का आश्रय नहीं माना जा सकता, अतः सूर्य अंधकार का आश्रय नहीं माना जा सकता।

भ्रम की उत्पत्ति में होने वाले व्यापार अज्ञान द्वारा हाते नहीं माने जा सकते क्योंकि अज्ञान अचेतन है इसलिए वह कर्ता नहीं माना जा सकता। ब्रह्म का भी कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि वह शुद्ध और निश्चल है। पुनः ब्रह्म का ज्ञान प्रकार की अनगोचर घटनाया यथा पापी, पशु इत्यादि के रूप में मिथ्याभास होना समझाया नहीं जा सकता, क्योंकि यदि ब्रह्म सवथा चेतन और स्वतंत्र है तो वह अपनी ऐसी अवाच्छनीय दशाभा में परिणाम होना स्वीकार नहीं कर सकता, जिसका अनुभव पुनर्जन्म द्वारा अनेक पशु योनियों में भ्रमणता पड़ता है। यदि ब्रह्म को इन अनुभवों का ज्ञान नहीं है तो उसे अज्ञानी मानना पड़ेगा और उसकी स्वप्रकाशमत्ता लुप्त हो

गी । पुन यदि अज्ञान सत वस्तु माना जाता है तो द्वैतवाद स्वीकारना पड़ता है । यदि वह असत माना जाता है तो वह ब्रह्म का भावरण नहीं कर सकता । यदि ब्रह्म स्वप्रकाश है तो वह छिपाया कैसे जा सकता है और उसके विषय में कैसे हो सकता है ? यदि सीप अपने स्वरूप से प्रकट हाती है तो उसका रजत भ्रमपूर्ण अनुभव नहीं हो सकता । यदि पुन ब्रह्म का स्वरूप अज्ञान द्वारा है तो प्रश्न यह खड़ा होता है कि अज्ञान ब्रह्म का अश रूप से या पूर्ण रूप से भावरण करता है । पहली भा यता अशक्य है क्योंकि तब जगत पूर्ण रूप से अभावा (जगदाध्य प्रसंगात्) और पिछला विवक्ष्य असम्भव है क्योंकि ब्रह्म एक जिसके न गुण धर्म हैं न अवयव । अद्वैतवादी इसे निगुण और अखण्ड मानते हैं यदि यह माना जाता है कि सामान्य रूप से अज्ञान द्वारा केवल भ्रान्ति ही होता है और सत् अश अनावृत रहता है तो यह भय होगा कि ब्रह्म के विभाग हो हैं और ब्रह्म का मिथ्यापन ऐसे अनुमानों द्वारा सिद्ध किया जा सकेगा 'ब्रह्म है क्योंकि उसमें घड़े की तरह अश है (ब्रह्म मिथ्या साशस्त्रान् घटादिवत्) । उपरोक्त आक्षेप के उत्तर में यह तक किया जा सकता है कि अज्ञान के विरोध में अश माने नहीं जा सकते क्योंकि अज्ञान मवधा मिथ्या ज्ञान है । जिस प्रकार क उल्लू सूर्य के उवल त प्रकाश में भी निरा अवधार देखता है उसी प्रकार मैं यह अपरोक्ष अनुभव सभी को प्रकट है । निम्बाक सम्प्रदाय के अनुयायी राम अपने वेदा त बोध में ऐसी भा यता के विरोध में और आशेष खड़े करते हैं वे कहते हैं कि मैं अज्ञ है इस अपरोक्ष अनुभव में मैं जो अपरोक्ष अनुभव गम्य शुद्ध ज्ञान नहीं है । क्योंकि शुद्ध ज्ञान अज्ञ के रूप में अनुभव नहीं हो सकता । अहंकार मात्र नहीं हो सकता क्योंकि तब अनुभव 'अहंकार अज्ञ है इस प्रकार है । यदि अहंकार से शुद्ध आत्मा का अश है तब ऐसी आत्मा का मुक्ति सं अनुभव नहीं हो सकता । अहंकार शुद्ध चेतन और अज्ञान से कोई भिन्न वस्तु हो सकती क्योंकि यह वस्तु निस्संदेह ही अज्ञान का काय होना चाहिए जो ब्रह्म ज्ञान के साथ समान के पहले विद्यमान नहीं हो सकती । शंकर मतवादियों का है कि अज्ञान केवल मिथ्या कल्पना होने से ब्रह्म का स्वरूप का दूषित नहीं करता, जो शाश्वत अविच्छिन्न है यह भी अभाय है क्योंकि यदि अज्ञान को मिथ्या माना जाता तो तब भी ऐसी कल्पना करने वाला कोई होना चाहिए । किंतु कल्पना करने वाला ब्रह्म या अज्ञान इन दोनों वस्तुओं में से कोई भी नहीं होता क्योंकि पहला शुद्ध निगुण है, इसलिए वह कल्पना नहीं कर सकता, और दूसरा जड़ और अचेतन है इसलिए कल्पना रहित है । यह भी सोचना मिथ्या है कि शुद्ध चेतन रूप से अज्ञान का मूल विरोधी नहीं है क्योंकि, ऐसा कोई ज्ञान नहीं होना अज्ञान विरोधी न हो । इसलिए, शंकर मतवादी में अज्ञ है इसमें 'मैं' सर्व करने में सफल नहीं हो सकते ।

इसलिए निम्बाक के दृष्टिकोण से अंतिम निष्कर्ष यह है कि ब्रह्म से सहयोग र जगत् प्रपञ्च को उत्पन्न करने वाला कोई भी अज्ञान जैसा विद्वद् व्यापी सिद्धांत माय है। अज्ञान जीव या आत्मा का गुण है जो ब्रह्म से स्वरूपतः भिन्न है किंतु उसके संपूर्ण रूप से अधीन है। व उससे शाश्वत भ्रम है अणु रूप है, और शक्ति पर्याप्त है। कम की अनादि श्रृंखला से बंधे होने के कारण वे, स्वाभाविक रूप से ज्ञान दृष्टि से भ्रम हैं।^१

शंकर मतवादी यह प्रतिपादन करते हैं कि आराम और अनाराम के सच्चे स्वरूप में भ्रम न करने की स्वाभाविक त्रुटि के कारण मिथ्या प्रत्यक्ष, मिथ्या ज्ञान और भ्रम उत्पन्न होता है। भ्रम तराम का ऐसे स्पष्टीकरण के विरोध में यह आरोप है कि यह त्रुटि ब्रह्म या अज्ञान पर नहीं लादी जा सकती है। जबकि भ्रम सभी वस्तु भ्रम के उत्तरकाल के काय है उन पर भ्रम उत्पन्न करने का दायित्व नहीं रखा जा सकता।^२

शंकर ने अपनी टीका में कहा था कि 'गुड चेत य पूणतया असिद्ध नहीं है, क्योंकि उस हम भ्रम अनुभव द्वारा लक्ष्य करते हैं। इस पर स्वाभाविक आरोप यह उठता है कि हमारे भ्रम अनुभव द्वारा लक्षित वस्तु गुड चेत य नहीं हो सकती क्योंकि फिर तो गुड चेत य भ्रम का धर्म हो जाता—यह मत निम्बाक दशन के अनुकूल है किंतु शंकर मतवादियों द्वारा पूणतया अस्वीकृत है। यदि इस मिथ्या माना जाता है तो यह मानना पड़ता है कि जहाँ भ्रम होता है वहाँ भ्रम अनुभव होता है। इस भावना के अनुसार भ्रम वही उत्पन्न हो सकता है जहाँ भ्रम अनुभव होता है।^३ यहाँ अयोध्याय दोष उत्पन्न हो जाता है। अयोध्याय दोष का बचाव इस भावना पर किया जावे कि अध्यास अनादि है यह भी निरूपणीय है। क्योंकि भ्रम स्वरूपन अनादि है यह भावना मिथ्या है क्योंकि यह सुविदित है कि भ्रम पूर्व प्रमाणित ज्ञान सत्कारा के 'यापार से ही शक्य है।^४ पुनः 'गुड चेत य का अज्ञान में प्रतिबिम्बित होना अशक्य है क्योंकि प्रतिबिम्ब दो समान सत्ता वाले पदार्थों में ही शक्य है। अतः दृष्टि से देखने पर भ्रम को असंगत मानना पड़ता है। भ्रम विशेष भौतिक परिस्थितियों के

^१ परमात्म मिश्रोऽल्प शक्तिस्तदभिन्न सनातनस्तदश्रुतोऽनादि कर्मात्मिका विद्यावृत्त धर्माभूतानां जीव क्षेत्रादिशब्दाभिधेयस्तत्प्रत्ययाध्यय इति।

—वेदा त तत्त्व बोध पृ० १२।

^२ वही पृ० १३।

^३ अध्यास्तत्वे तु अध्यासे सति भासमानत्वम् तस्मिन् सति स इत्ययोऽध्यय दोषः।

—वही पृ० १४।

^४ अध्यासो नानादि पूर्व प्रमाणित सत्कार जयत्वात्।

—वेदा त तत्त्व बोध, पृ० १४।

कारण उत्पन्न होता है जैसेकि सन्निकष इन्द्रिय दोष, संस्कार व्यापार इत्यादि । अहं के अपरोक्ष अनुभव के कथित प्रसंग में ये सब अनुपस्थित होते हैं ।

शंकर मतवादी माया का अनिवचनीय कहते हैं । अनिवचनीय का अर्थ यह माना है कि जो प्रत्यक्ष में देखे किन्तु अतत्तामत्वा बाधित हो जाता है । शंकर मतवादी मिथ्या व या अभाव की जा बाधित हो सकता है—ऐसी व्याख्या करते हैं । माया की घटना अनुभव में भावमान होनी है और इसलिए वह अस्तित्ववान् माना है । वह बाधित हो सकती है इसलिए उसे असत् माना है । माया में यह सत् असत् का जो एकत्व है वही उसकी अनिवचनीयता है । इसका अर्थ यह उत्तर देते हैं कि बाध होना प्रभाव का अर्थ नहीं रखता । एक विशेष पदार्थ के रूप में जैसेकि घड़ा दण्ड के प्रहार से नष्ट किया जा सकता है इस प्रकार एक ज्ञान दूसरे ज्ञान का नष्ट कर सकता है । दण्ड के प्रहार से घड़े का नष्ट होना इस विचार का समावेश नहीं करता कि घड़ा असत् था । इसलिए, पूर्व ज्ञान का उत्तर ज्ञान से बाध पहले का मिथ्यात्व या अस्तित्व समाविष्ट नहीं करता । सभी ज्ञान अपने में सत्य हैं जो कि उनमें से कुछ दूसरे को नष्ट कर सकते हैं । निम्ब्याक मतवादी इसे ही सत्त्यातिवाद कहते हैं । उनके अनुसार सत्त्यातिवाद यह अर्थ रखता है कि सभी ज्ञान (त्याति) किसी सत् पदार्थ से उत्पन्न होते हैं जिन्हें उनका कारण मानना चाहिए (सद्हेतुका त्याति सत् त्याति) । ऐसे मत के अनुसार इसलिए मिथ्या ज्ञान का मूल कारण, कोई अस्तित्ववान् पदार्थ होना चाहिए । यह भी साचना मिथ्या है कि मिथ्या या अस्तित्वविहीन वस्तु प्रभाव उत्पन्न कर सकती है, ठीक उसी प्रकार जैसे भ्रम रूप काला नाग भय नहीं करता किन्तु सच्चे सर्प की स्मृति ऐसा करती है इसलिए यह साचना गलत है कि मिथ्या जगत् प्रपञ्च हमारे बंध का कारण हो सकता है ।

जबकि भ्रम नाश नहीं है तो यह साचना अर्थ है कि हमारे सभी प्रत्यक्ष, अनुमान और अर्थ प्रकार के ज्ञान अहंकार में संयुक्त हैं तथा केवल भ्रम रूप से उत्पन्न होते हैं । सच्चा ज्ञान आत्मा का धर्म माना जाना चाहिए और ज्ञान की उत्पत्ति के क्षति के माध्यम की आवश्यकता नहीं है । अज्ञान जो ज्ञान के उदय का रोकता है वह हमारे कम हैं जो अनादि काल से संबन्धित हुए हैं । इन्द्रिया के व्यापार में हमारी आत्मा हमसे बाहर विस्तृत होती है और इन्द्रिय माध्यम पदार्थों के ज्ञान में डूब जाती है । इसी कारण जब इन्द्रियाँ प्रवृत्त नहीं होती तब गोचर पदार्थों का ज्ञान नहीं होता, जसाकि गाढ़ निद्रा में होता है । आत्मा, इस प्रकार सच्चा ज्ञाता है और सच्चा कर्त्ता है और उसका ज्ञाता एवं कर्त्ता के अनुभवा को किसी भी कारण भ्रम-व्यापार के काय नहीं मानना चाहिए ।^१

^१ यदा त तत्त्व बोध, पृ० २० ।

आत्मा शुद्ध चेतन्य स्वरूप है पर उसे सच्चा ज्ञाता मानना चाहिए। ज्ञान ज्ञाता होकर व्यवहार नहीं कर सकता, जिस प्रकार कि पानी पानी से मिलकर विविक्त नहीं रह सकता, निम्बाक मतवादी इस आलोच को अप्रामाण्य ठहराते हैं। निम्बाक मत की इस भावना का समर्थन करने के लिए पर्योत्तम अपनी वेदा त रत्न मजूपा में सूय का दृष्टान्त देते हैं जो प्रकाश एवं प्रकाश का सात दोना ही है। जब एक पानी की बूंद दूसरी बूंद में मिल गई जाती है, यद्यपि यह जानने में नहीं आने पर भी सख्या एवं गुण की दृष्टि से दोना बूँदों की विभक्तता रहती है। भेद का अप्रहण इसे सिद्ध नहीं करता कि दोना बूँदें एक रस हो गई हैं। दूसरी ओर, जबकि दूसरी बूँदों के साथ पहले से भिन्न हैं तो उनकी पृथक् सत्ता माननी पड़ेगी चाहे वे दोना मिल गयी हों। नातृभाव आत्मा का सहज धर्म मानना चाहिए। शंकर मतवादियों द्वारा इसकी व्यवस्था जो बताई गई है कि ज्ञात धर्म शुद्ध चेतन्य का दृष्टि में प्रतिबिम्बित होने से है यह असफल है। पानी में पड़ा मूय का प्रतिबिम्ब चमकता गोला नहीं माना जा सकता। इसके अनिरिक्त प्रतिबिम्ब दो दृश्य वस्तुओं के बीच नहीं हो सकता, न शुद्ध चेतन्य और न तत्करण दृष्टि ही दृश्य वस्तु मानी जा सकती है जिसमें प्रतिबिम्ब की भावना यामसंगत दिखाई जा सके।

ग्रह का अनुभव आत्मा को ही अपरोक्ष रूप से लक्ष्य करता है इस विषय में किसी प्रकार का भ्रम नहीं है। ग्रह अनुभव इस प्रकार आत्मा के स्वस्व का निरंतर प्रकटीकरण है। गाड निद्रा के बाद हम कहते हैं कि 'मैं ऐसा अच्छा साया कि अपने को भी भूल गया'। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं लगाना चाहिए कि ग्रह अनुभव अनुपस्थित है या वहाँ आत्मा का प्रकाश नहीं है। मैंने अपने को नहीं जाना यह अनुभव देह के अनुभव को तथा चित्त व्यापार को लक्ष्य करता है किन्तु यह नहीं सूचित करता कि स्ववेध चेतन्य ने अपने को प्रकाशित करना बंद कर दिया था। गाड निद्रा में अपनी अनुभूति का निषेध विनिष्ट सम्बन्धों के निषेध का भी लक्ष्य करता है (जैसेकि शरीर इत्यादि) जिससे साधारणतः ग्रह जुड़ा रहता है। निषेध या अभाव के ऐसे दृष्टान्त भी दिए जा सकते हैं, 'मैं इस कमरे में इतनी देर नहीं पा' 'मैं उस समय जीवित न था इत्यादि, यहाँ अभाव ग्रह से सम्बंधित वस्तु से है न कि ग्रह से। आत्मा को ग्रह अनुभव में अभिव्यक्त ही नहीं मानना चाहिए किन्तु उसे जो ज्ञान होता है उससे भी भिन्न मानना चाहिए। केवल गाड निद्रा में ही आत्मा का अनुभव नहीं रहता, किन्तु मुक्तावस्था में भी निरंतर रहता है भगवान भी अपनी पूर्ण स्वतंत्रता में अपनी अहंकारातीत अवस्था में स्वर्चल रहते हैं। वे दयालु हैं परम शुद्ध हैं और हमारे ज्ञान का अधिष्ठाता देव हैं। जीव की तरह भगवान भी कर्ता हैं जगत् सृष्टा हैं। यदि ब्रह्म स्वभाव से कर्ता न होता तो भावा का संयोग होते हुए भी वह जगत् कर्ता नहीं हो सकता था। ब्रह्म से विपरीत, जीवों की प्रवृत्तियों को व्यक्त करने के

लिए कर्मेन्द्रिया पर आश्रय रखना पड़ता है। आत्मा को भी सुख दुःख का अनुभव होता है। जीवा का कर्तृत्व और सत्ता तो अत में भगवान् की इच्छा के अधीन है, तो भी, क्योंकि वह किसी को सुख और किसी को दुःख देता है इसलिए भगवान् पक्षपाती है या निन्द्य है ऐसा मानने का कोई भी कारण नहीं है, क्योंकि वह परमेश्वर है, जो मित्र लोगो को मित्र प्रकार से निर्देश देता है और उन्हें उनके कर्मानुसार सुख-दुःख देता है। तात्पर्य यह है कि भगवान् यद्यपि, लोगो को सुख दुःख देते हैं और उन्हें पाप पुण्यानुसार कम कराते हैं सो भी वे अत में कर्म के बंधन में नहीं हैं और वे अपनी कृपा द्वारा उन्हें कभी भी बंधन में मुक्त करा सकते हैं।^१ कम सिद्धांत यात्रिक सिद्धांत है और भगवान् अधिष्ठाता रूप से प्रत्येक प्रमग में निरुपम देते हैं। वे इस प्रकार कम सिद्धांत के विधायक हैं किन्तु उससे बंध नहीं हैं। जीव भगवान् के ही स्वरूप के भ्रम हैं, और इसलिए अपने, स्वरूप, सत्ता एवं प्रवृत्ति के लिए उसी पर आश्रित हैं (तदायत्त स्वरूप स्थिति पूर्विका)। भगवान् अतिम सत्य होने से जीव और जब जगत् भगवान् के भ्रम होने के कारण उसी के स्वरूप से सम्मिलित होने के कारण अपना स्वरूप और सत्ता पाते हैं। इसलिए वे अपनी सत्ता और प्रवृत्ति के लिए उसी पर आश्रित हैं।

जीव असत्य है और अणु रूप हैं। किन्तु अणु होते हुए भी वे शरीर के सभी भागों की सवेदनाओं को, अपने में स्थित सबव्यापी भाव के गुण से जानते हैं। यद्यपि जीव अणु एवं अजड हैं, वे भगवान् के सबव्यापी स्वरूप से पूर्णतः व्याप्त हैं। अणु रूप जीव, मनादि ब्रह्म की मेलला से बंधित हैं जो उनके शरीर का कारण है, और फिर भी वे मुक्त हो जाते हैं जब गुरु द्वारा शास्त्र बचन सुनकर उनके सशय छूट जाते हैं और वे जब भगवान् के सच्चे स्वरूप का गहरा ध्यान करते हैं जिससे वे भगवान् में लय हो जाते हैं। भगवान् अपनी दया और कृपा दिखाने में पूर्णतः स्वतन्त्र हैं। किन्तु होता ऐसा है कि वे उन्हीं पर दिखाते हैं जो शक्ति और पुण्य कम द्वारा उसके योग्य हैं। भगवान्, अपने सर्वातिशायी रूप में, अपने जगत, जीव और ईश्वर इन तीनों रूपों से भी परे हैं। अपने शुद्ध एवं सर्वातिशायी रूप में वह किसी भी परिणाम से संव्या अप्रति नहीं हैं और वह शुद्ध सत्ता आनन्द और चैतन्य के अभेद है। ईश्वर के रूप में वह अनेक जीवा द्वारा जो उसके ही भग हैं अपने अनन्त आनन्द का अनुभव करता है। जीवों के अनुभव, इसलिए उसके भ्रम रूप से उसी में समाविष्ट हैं क्योंकि जीवों के अनुभव उसके ईक्षण के ही कारण हैं। मनुष्य के अनुभवों को सत्ता तथा उनका क्रम भगवान् के द्वारा नियमित हैं तथा उसी के अंतर्गत है। जीव इस प्रकार

^१ न वयं ब्रह्म नियतृत्वस्य कम सापेक्षत्व ब्रूम, किन्तु पुण्यादि कम कारयितृत्वे तत्पन्न-दातृत्वे च।

एक दृष्टि से उससे भिन्न है और दूसरी दृष्टि में उसके अग माय हैं । भास्कर के दयान में एकत्व पर बल या ब्यापि भेद उपाधि के कारण माना गया है । किंतु यद्यपि निम्बाक की प्रणाली को एक प्रकार का भेदाभेदवाद या द्वैताद्वैतवाद माना जा सकता है कि तु यहा बल केवल एकत्व पर ही नहीं है किंतु भिन्नता या भेद पर भी है । जसकि अथा, पूरा से भिन्न नहीं हो सकता जीव भी ईश्वर से सभी भिन्न नहीं हो सकता । किंतु बंधन की अवस्था में जीव ईश्वर से इस एकता का भूल सकते हैं और अपने को कम और अनुभव में स्वतंत्र समझने लगते हैं । जब प्रेम से त्याग उत्पन्न होता है तब जीव जो स्वयं ब्रह्म से पूरनया नियमित और नियमित है तथा वह उसका अथा है ऐसा अनुभव करता है, उसे सभी कर्मों से विरक्ति उत्पन्न होती है और वह उनसे प्रभावित नहीं होता । इसलिए अतिम आत्मा या ज्येष्ठ भगवान से हमारा सम्बन्ध क्या है यह अनुभव करना सभी कर्मों, इच्छा और हेतुमा का त्याग करना है और हम उसके अग है ऐसा अनुभव करना है । ऐसा व्यक्ति पुन कभी बंधन के पजे में नहीं पड़ता और ईश्वर के भक्तिपूर्वक ध्यान के निम्न सुख में रहता है । मुक्तावस्था में भक्त अपने को भगवान से एकरूप अनुभव करता है और वह उसकी शक्ति के अंश रूप में वास करता है (तत्तादात्म्यानुभवपूर्वक विश्वरूपे भगवति तच्छ त्वात्मनावस्थानम्) ।^१ इस प्रकार, मुक्तावस्था में भी भगवान और मुक्त जीवों में भेद रहता है, यद्यपि वे इस अवस्था में आनंद से परिपूर्ण रहते हैं । भगवान के सच्चे स्वरूप का अनुभव होने पर एव हमारा उसने साथ सम्बन्ध होने पर तीनों प्रकार के कर्म (सचित्त त्रिधामाण और प्रारब्ध) नष्ट हो जाते हैं ।^२ इस प्रणाली में अविद्या का अर्थ अपने स्वरूप का, एव भगवान के साथ सम्बन्ध का अज्ञान माना गया है जो कर्म तथा देह इन्द्रिया और सूक्ष्म भूतों के साथ सम्बन्ध का कारण है ।^३ प्रारब्ध कर्म या जो कर्म फलीभूत हो रहे हैं वे आवश्यकतानुसार, इस जन्म या दूसरे जन्म में बने रह सकते हैं क्योंकि जहाँ तक वे मुक्त नहीं होते वहाँ तक विवेक मुक्ति नहीं होती ।^४ तत्त्व की अवस्था भगवान के स्वरूप में भक्तियुक्त निरंतर तथा ध्रुव स्मृति में रही है (ध्यान परिपाकेन ध्रुव स्मृति पर मत्तयात्म्य जानाधिपमे) ऐसा सत्त, सभी किए हुए सचित्त एवं उत्तरकाल में होने वाले अच्छे और बुरे कर्मों के दूषित प्रभाव से

^१ परमसगिरि वज्र, पृ० ५६१ ।

^२ वही, पृ० ५६८ ।

^३ वही ।

^४ विद्वान् विद्यामाहात्म्यान् सचित् त्रिधामाण्यारक्ष्य विनाशो, प्रारब्धस्य तु कर्मणो भोगन विनाश तत्र प्रारब्धस्य एतच्छरीरेण इतर शरीर वा मुक्तत्वा विनाशा-मोक्ष । इति संक्षेप ।

मुक्त हो जाता है । (तत्र उत्तर भाविन क्रियमाणस्य पापस्य आश्लेष तत्प्राप्नुतस्य सचित्तस्य तस्य नाश । वेदात्त कीस्तुम प्रभा ४ १-१३) । वरुण एव आश्रम धर्म, ज्ञान के उदय में लाभप्रद हैं इसलिए, उन्हें जान आने पर भी बरते रहना चाहिए, क्योंकि इस दीप की ज्योति हमेशा जलती रखना चाहिए (तस्मात् विद्योदयाय स्वाध्याय कर्माग्निहोत्रादि रूत ग्रहस्थेन, तपा जपादीनि कर्माणि ऊर्ध्व रेतोभिरनुष्ठेयानि इति सिद्धम्) कर्मों का सचय जो मुक्त होने लगा है उसे मुक्त होकर रहना चाहिए ऐसे कर्मों के फल, सत को एक या अनेक जन्म में भोगने पड़ते हैं । ब्रह्म प्राप्ति ईश्वर की ध्रुव स्मृति में और उसमें भक्त रूप से वास करने में है, जो ईश्वर में निरंतर भक्ति पूर्ण सम्बन्ध स्थापित करने के बराबर है । यह स्थिति भगवान की सत्ता रूप से एक रस होने से और उसमें मिल जाने से स्वतन्त्र या पृथक् है जो स्थिति प्रारब्ध कर्म के सत योनि शरीर में सम्पूर्ण भोग से या आने वाले जन्म में मुक्त होकर, नाश होने पर प्राप्ति हाती है । सत, प्रारब्ध जन्म होने पर, सूक्ष्म शरीर में स्थित सुषुम्ना माही से अपना स्थूल शरीर छोड़ता है और प्राकृत मण्डल का प्रतिक्रमण कर सीमा त देश पर विराज नदी पर पहुँचता है जो भौतिक जगत् और विष्णु लोक के बीच है ।^१ यहाँ वह अपना सूक्ष्म शरीर परमेश्वर में छोड़ देता है और भगवान के सर्वातिशायी स्वरूप में प्रवेश करता है (वेदात्त कीस्तुम प्रभा ४ २ १५) । मुक्त जीव इस प्रकार भगवान में उसकी निशिष्ट शक्ति के रूप में रहते हैं जिन्हें वह अपने हेतु फिर भी उपयोग कर सकते हैं । ऐसे मुक्त पुरुष सासारिक जीवन जीने के लिए कभी नहीं भेजे जाते । यद्यपि मुक्त पुरुष भगवान से एक हो जाते हैं फिर भी उनका जगत् के व्यवहार पर कोई अधिनार नहीं होता जो संन्या भगवान द्वारा ही नियंत्रित होता है ।^२

यद्यपि हम ईश्वर के सकल्प से स्वप्न अनुभव करते हैं और यद्यपि वह नियन्ता बना रहता है और वह हमारे अनुभवों की सभी अवस्थाओं में वास करता है ता भी वह हमारे सासारिक जीवन के अनुभवों से दूषित नहीं होता । (वेदात्त कीस्तुम और उसकी टीका प्रभा ३ २ ११) । हमारे अनुभव के विषय स्वयं सुख-दुःख आत्मिक नहीं होते किन्तु ईश्वर उन्हें, हमारे पाप और पुण्य के फल स्वरूप ऐसा बना देते हैं । ये विषय अपने में अदासीन पदार्थ हैं न सुखात्मक हैं न दुःखात्मक (वेदात्त कीस्तुम

^१ पर लोक गमने देहादुत्सर्गण समये एव विदुषः पुण्य पापे निरवशेष क्षीयते विद्या हिस्व-सामर्थ्यादेव स्वफन भूत ब्रह्म प्राप्ति प्रतिपादनाय एव देवयानेन यथा गमयितुं सूक्ष्म शरीर स्थापयति ।

—वेदात्त कीस्तुम प्रभा, ३ ३ २७ ।

^२ मुक्तस्य तु पर ब्रह्म साधर्म्योऽपि निर्विल चेतना चेतनपतित्वतन्निवृत्त्य तद्विधारकत्व-सवगतत्वाद्यसम्भवात् जगद् व्यापार वजम् ऐश्वर्यम् । वही, ४ ४ २० ।

प्रमा ३ २ १२) । ईश्वर और जगत् का सम्बन्ध सप और उसकी कुण्डली जसा है । सप की कुण्डलावस्था उससे भिन्न है और न अभिन्न है । इस प्रकार ईश्वर और जीव का सम्बन्ध दीप और प्रभा जसा भी है (प्रभा तद्वत्तारिव) या सूर्य और उसके प्रकाश जसा है । ईश्वर अपने में अपरिणामी रहता है और केवल अपनी शक्ति से ही चित् अचित् शक्ति के रूप में परिणत होता है ।^१ जिस प्रकार जीव ब्रह्म से पृथक् सत्ता नहीं रख सकते उसी प्रकार स्थूल जगत् भी उससे भिन्न सत्ता नहीं रख सकता । जगत् इसी रूप से ईश्वर का अंश है और उसे इसी अर्थ में उससे एक माना है । क्योंकि जगत् का धर्म ईश्वर के स्वरूप से भिन्न है इसलिये वह ईश्वर से भिन्न माना गया है ।^२

वेदाक्त वर्णाश्रम धर्म विविदिषा उत्पन्न करने के लिए करना चाहिए किन्तु एक बार सच्चा ज्ञान उत्पन्न हो जाने पर फिर उक्त धर्म पालन आवश्यक नहीं है । (वही ३ ४ ६) । ज्ञानी पुरुष अपने किए कर्मों से प्रभावित नहीं होता । किन्तु यद्यपि धर्म पालन करना विद्या प्राप्त करने में सहायक है किन्तु अनिवार्य नहीं है, और ऐसे अनेक पति हैं जो वर्णाश्रम धर्म पालन किए बिना भी विद्या प्राप्त करते हैं ।

माधव मुकुन्द का अद्वैतवादियों के साथ विवाद

(क) अद्वैत वेदांत का मुख्य सिद्धांत एवं चरम साध्य अर्थात् य है

माधव मुकुन्द जो बंगाल में अरुणघटा नामक गाँव के निवासी माने जाते हैं उद्धान्त पर पक्ष गिरि वर्ण या 'हाद सचय' नामक ग्रन्थ लिखा, जिसमें उद्धान्त शंकर और उनके अनुयायियों द्वारा वेदांत के अद्वैतवादी निरूपण की निरर्थकता बताने का अनेक प्रकार से प्रयत्न किया है ।

वे कहते हैं कि शंकर मतवादी जीव ब्रह्म का एक्य प्रतिपादन करने में रत हैं और यही उनके सभी विवादों का मुख्य विषय रहा है । यह (ऐक्य) तादात्म्य भ्रम पूरा या विपरीत ही सचता है । प्रथम विकल्प के अनुसार, द्वैतवाद या अनेकत्ववाद सत्य होगा और दूसरे विकल्प के अनुसार, अर्थात् तादात्म्य सत्य है तो तादात्म्य में

^१ अनन्त गुण शक्तिमतो ब्रह्माण् परिणामि स्वभावाचिच्छक्ते स्थूलावस्थामा सत्या तदनन्तरात्मत्वेन तन्नावस्थानेऽपि परिणामस्य शक्तियतत्वात् स्वरूपे परिणामाभावात् कुण्डल दृष्टा तो न दीपावह अपृथक् सिद्धत्वेन अभेदेऽपि भेद ज्ञापनाय ।

—वेदांत बोस्तुम प्रभा, ३ २ २६ ।

^२ जीववत् पृथक् स्थित्यनह विशेषणत्वेन अचिद्वस्तुनो ब्रह्माशक्त विशिष्ट वस्त्वैक-दात्म्येन अभेद व्यवहारो मुख्य विशेषण विनोध्यया स्वरूप स्वभाव अभेदेन च भेद-व्यवहारो मुख्य ।

—वही ३ २ ३० ।

पूर्व कल्पित द्वैत भी सत्य होगा।^१ शकर मतवादी तादात्म्य के एक ही पहलू में रुचि नहीं रखते किन्तु ब्रह्म जीव के ऐक्य सिद्ध करने में भी रुचि रखते हैं। तादात्म्य की सिद्धि आवश्यक रूप से द्वैत के अभाव की सत्ता अनुमित करती है। यदि ऐसा अभाव मिथ्या है तो तादात्म्य भी मिथ्या होगा, क्योंकि तादात्म्य की सत्ता अभाव की सत्ता पर अवलम्बित है। यदि द्वैत का अभाव सत है तो द्वैत भी किसी अर्थ में सत होगा और तादात्म्य केवल कुछ विशय पहलू में ही अभाव की सत्ता अनुमित कर सकता है।

शकर मतवादी द्वारा द्वैत या भेद को पदार्थ के रूप में स्वीकृति के विरुद्ध, यथाशेष हैं, पहला, भेद एक सम्बन्ध होने से दो पदार्थों का सम्निवेश करता है और इसलिए अपने अधिष्ठान से एक रूप नहीं हो सकता जिसमें कि वह रहता है। (भेदस्य नाधिकरण स्वरूपत्वम्)। दूसरा यदि भेद अधिकरण से भिन्न स्वरूप है तो हम दूसरी काटि का भेद लाना पड़ेगा और वह दूसरे को लाएगा, इस प्रकार अनवस्था-स्थिति उत्पन्न होगी। पहले आक्षेप का उत्तर यह है कि भेद का इस या उस अधि-करण की दृष्टि से सम्बन्ध नहीं है किन्तु अधिकरण के प्रत्यय मात्र की दृष्टि में है (भूतलत्वादिना निरपेक्षत्वेऽपि अधिकरणात्मकत्वेन सापेक्षत्वे क्षतेरभावात्)।^२ भेद का भेद लाने की अनवस्था स्थिति का आक्षेप अप्रमाण है क्योंकि सभी भेद अपने अधिकरण से एकरूप हैं। इसलिए भेद की परम्परा में प्रत्येक में भेद का स्वरूप निदिष्ट हो जाता है और अनवस्था स्थिति का अर्थ हो जाता है। 'भूतल पर घटा है' इस उदाहरण में, घट के भेद का स्वरूप घटत्व है जबकि भेद के भेद में दूसरी काटि के भेद में, विनिष्ट प्रकार का निदिष्ट भिन्नत्व है। इसका अतिरिक्त, जबकि भेद पदार्थ के विनिष्ट प्रकार को प्रकट करता है, उसमें ये कठिनाईयाँ उत्पन्न नहीं हो सकती। भेद जब देखा जाता है तब हम, भेद का, वह जिन दो वस्तुओं के बीच रहता है उनसे उसे एक भिन्न पदार्थ के रूप में नहीं देखते।^३ हम जीव ब्रह्म के ऐक्य में भी अथा-यान्य का दोष देख सकते हैं क्योंकि यह जीव के ब्रह्म से तादात्म्य पर आश्रित है।

इस विषय का और परीक्षण किया जाय तो पता चलता है कि भेद उत्पन्न होते हैं इसी कारण इस पर कोई भी आक्षेप नहीं लग सकता, क्योंकि वे केवल होते हैं

^१ द्वितिय ऐक्य प्रतियोगिक भेदस्य पारमार्थिकत्व प्रसंगात् ।

—परपक्षगिरिवज्र पृ० १२ ।

^२ परपक्षगिरिवज्र पृ० १४ ।

^३ नाप्य-यो-याध्याय- भेद प्रत्यक्ष प्रतियोगितावच्छेदक स्वभवादि प्रकार ज्ञानस्यैव हतुत्वात् न तावद् भेद प्रत्यक्षे भेदाश्रयाद् भिन्नत्वेन प्रतियोगि ज्ञान हेतु ।

—परपक्षगिरिवज्र, पृ० १४, १५ ।

उत्पन्न नहीं किए जाते या वे जाने जा सकते हैं इस कारण भी उम पर शोध नहीं लग सकता क्योंकि यदि वे कभी नहीं दीखते तो गकर के अनुयायी तथाकथित भ्रम या भेद ने दूषित प्रत्यक्ष को दूर करने के लिए इतने श्रातुर न होते, या यह सिद्ध करने में अपनी शक्ति न व्यय करते कि ब्रह्म सभी भौतिक इत्यादि मिथ्या पदार्थ से भिन्न है और स त भी नित्य और अनित्य का भेद नहीं कर सकेंगे। पुनः, यह माना है कि ऐसा भी ज्ञान है जो भेद का विचार को बाधित करता है। किंतु यदि इस ज्ञान में भेद स्वयं का समावेश होता है तो वह बाध नहीं कर सकता। जो भी कुछ किसी अर्थ का लक्षित करता है वह अर्थ को उससे प्रतिबोधित करने ही ऐसा करता है और ऐसे सभी प्रतिबोधों में भेद का समावेश होता ही है। ज्ञान जो भेद का मिथ्यात्व को सिद्ध करता है (अर्थात् वह भेद नहीं है या यहाँ भेद नहीं है इत्यादि) वह भी भेद की सत्ता सिद्ध करता है। इसके अतिरिक्त यहाँ प्रश्न खड़ा किया जा सकता है कि जो विचार भेद का बाधित करता है वह स्वयं भिन्नत्व से भिन्न है ऐसा ज्ञात होता है या नहीं। पहले प्रसंग में विचार की प्रमाणात्ता भेद का दूषित नहीं करती और दूसरे प्रसंग में अर्थात् यदि वह भिन्नत्व से भिन्न है ऐसा ज्ञात नहीं होता—वह उमम अभिन्न हो जाता है और उम बाधित नहीं कर सकता।

यदि ऐसा विशद किया जाता है कि उपराक्त प्रक्रिया में भेद का पदार्थ के रूप में केवल पराक्ष रूप से ही प्रतिपादन करने का प्रयत्न किया है और भेद के प्रत्यय के स्पष्टीकरण में कुछ सात्वान् नहीं कहा गया है तो उत्तर यह है कि जिन्होंने पराक्ष के प्रत्यय को स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है वे अधिः मय्यन् नहीं हुए हैं। यदि ऐसा मान्य किया जाता है कि यदि आत्मवैयर्थ्य रूप में एकत्व या तादात्म्य को अन्त में नहीं स्वीकारा जाता तो वह शून्यवाद की साधना तो उतने ही बलपूर्वक यह भी मान्य हो सकता है कि भेद पदार्थ का प्रकार होने से भेद का निषेध पदार्थ का निषेध होगा और यह भी शून्यवाद का नाममात्र। किंतु यह ध्यान रखना चाहिए कि यद्यपि भेद भिन्न होने वाले पदार्थ का प्रकार मात्र ही है तो भी जिन धर्मों के कारण भेद ज्ञात होता है (मेरे कुर्सी से भिन्न है, यहाँ मज का भिन्नत्व उसका प्रकार ही है, यद्यपि वह कुर्सी के भिन्नत्व के कारण ही समझ में आता है) जिनमें भेद प्रकार के रूप में रहता है उन पदार्थों का धर्म नहीं है। गकर अनुयायी दंत व सदन में इस तरह मानते हैं कि माना कि ऐसा खडन ही अद्वैत का प्रतिपादन है। एकत्व का विचार इस प्रकार एक तरह यद्यपि ऐसे सण्डन पर आश्रित है फिर भी दूसरी तरफ, उससे अभिन्न है क्योंकि ऐसे सभी सण्डन काल्पनिक माने गए हैं। इसी प्रकार यह मान्य किया जा सकता है कि भेद की सिद्धि दूसरे पदार्थों के साथ सम्बन्ध को समावेश करती है किंतु तो भी वह जिस पदार्थ का प्रकार है उससे स्वरूपतः अभिन्न है, दूसरे पदार्थ के साथ सम्बन्ध समझने के हेतु से ही आवश्यक है।

यह भी ध्यान रखना चाहिए कि जबकि भेद पदार्थ का प्रकार मात्र ही है इसलिए पदार्थ के ज्ञान का अर्थ आवश्यक रूप से, उसमें विद्यमान सभी भिन्नताओं का ज्ञान है। एक पदार्थ विशेष प्रकार से जाना जा सकता है ता भी यह भेद रूप से अज्ञात भी रह सकता है ठीक जिस प्रकार अद्वैतवादी यह मानते हैं कि शुद्ध चैतन्य सचदा प्रकाशित रहता है किन्तु ता भी वह सभी वस्तुओं के एकत्व के रूप में अज्ञात रहता है। दो पदार्थों के बीच क भेद को समझाने के लिए अनवस्था दोष लाने जसी तात्त्विक प्राथमिकता आवश्यक नहीं है। कि तु दाना एक ही चेतना के विषय होते हैं और एक का ज्ञान दूसरे से भिन्नत्व के रूप में प्रतीत होता है। इसी प्रकार की पृथक्ता अद्वैतवादियों को भी जीव और ब्रह्म की एकता के ज्ञान को समझाने के लिए बतानी चाहिए, नहीं ता, उनके लिए भी अनवस्था के दोष का अभियाग खड़ा हो सकता था। क्योंकि जब कोई कहता है य दो भिन्न हैं उनका द्वैत और भेद उनके भेद के ज्ञान पर आश्रित है जा विद्यमान रहना हुआ उनमें सादात्म्य स्थापित करने स राखता है। यदि ऐसा माना जाता है कि द्वैत काल्पनिक है और एकत्व सत्य है ता य दो भिन्न बाटि की सत्ता वाले होने के कारण एक का व्याघात दूसरे का स्वीकृति की ओर अनिवार्य नहीं ले जाता। यह याचना करना कि सादात्म्य ज्ञान में दो सापक्ष पदार्थों का सम्बन्ध आवश्यक नहीं है यह यथ है क्योंकि सादात्म्य दो वस्तुओं का निषेध करने पर ही जाना हुआ है।

इस प्रकार उपरोक्त विवेचन से, गकर मतवाणिया का मुख्य सिद्धांत की सभी वस्तु ब्रह्म से अभिन्न है, असिद्ध होता है।

निम्बाक के अनुसार मुक्ति का "येय ईश्वर के भाव का आश्रय करना है (तदु-भावापत्ति)। यही जीवन का अंतिम उद्देश्य और प्रयोजन है। शंकर के अनुसार मुक्ति जीव की ब्रह्म से अंतिम एकता या सादात्म्य में है। ब्रह्म वास्तव में जीव से एक है और हमारे "मावहारिक जीवन में दीखन वाला भेद अज्ञान या मिथ्या अनुभव से है जा हम पर द्वैत का मिथ्या विचार आरोपित करता है। माघव मुकुंद आग्रह करते हैं कि ऐसे मत के अनुसार, जबकि जीव और ब्रह्म एक ही हैं तो फिर उनके लिए प्राप्त करने का कुछ नहीं रहता। इस प्रकार यहाँ सचमुच उद्देश्य प्राप्ति के प्रयत्न का कोई प्रयोजन नहीं है। माघव मुकुंद शंकर के मत की निष्फलता दिखाने के लिए कहते हैं कि यदि चरम चैतन्य एक माना जाता है तो वह अनेक जीवों में अनुभव में चित्रित रहगा। वह भिन्न उपाधियों के कारण भिन्न दिखाई देता है ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि हम अपने अनुभव में यह पाते हैं कि यद्यपि पान्द्रिया द्वारा हमें भिन्न अनुभव होते हैं तो भी वे एक ही व्यक्ति के अनुभव हैं ऐसा स्पष्ट अनुभव भी होता है। उपाधियों की भिन्नता होने के कारण व भिन्न जीवों के अनुभव की इराईया होने चाहिए यह निष्कर्ष नहीं निष्कर्षता जसाकि शंकर मतवादी मानते हैं।

शुद्ध निर्विशेष चैतन्य को अनेक अंत करण से तादात्म्य किया जा सकता है यह भी नहीं माना जा सकता। पुनः धारक मतवादी यह मानते हैं कि गाढ़ निद्रा में (अंत करण) चित्त का लय होता है। यदि ऐसा होता है और यदि शुद्ध निर्विशेष चैतन्य अंत करण के अभ्यास से अपने को व्यक्त कर सकता है तो स्मृति के रूप में चैतन्य की निरंतरता स्पष्ट नहीं की जा सकती। यह तक नहीं किया जा सकता कि ऐसी निरंतरता, गाढ़ निद्रा में अंत करण के सस्कार युक्त रहने से बनी रहती है (सस्कारात्मनावस्थितस्य), क्योंकि सस्कारावस्थित अंत करण में स्मृति नहीं रह सकती, क्योंकि ऐसे प्रसंग में गाढ़ निद्रा में भी स्मृति का होना सिद्ध होगा।

आगे, यदि अनुभव अज्ञानावस्था में होते हैं तो मुक्ति जिसका शुद्ध चैतन्य से हो सम्बन्ध है वह, जा बंधन तथा उस वस्तु से किसी अर्थ को लक्ष्य करेगी। दूसरी ओर अनुभव शुद्ध चैतन्य के हैं तो मुक्ति एक साधु मित्र अनुभव के अनुसार, माना विषय विरोधी अनुभवों से सम्बंधित नहीं हो जायगी।

धारक मतवादी आग्रह कर सकते हैं कि उपाधियाँ जो अनुभव उत्पन्न करती हैं, शुद्ध चैतन्य से सम्बंधित होती हैं और इसलिए परोक्ष रूप से, अनुभव कर्ता और मुक्ति पाने वालों के बीच निरंतरता है। इस पर उत्तर यह है कि शोक का अनुभव, उपाधियों का पर्याप्त बलन है। जब ऐसा है तो जहाँ शोक का अनुभव नहीं है वहाँ उपाधियाँ, जिनका पर्याप्त बलन है वह भी नहीं हैं। इस प्रकार जा बंधन का दुख पाता है और वह जो मुक्ति पाता है उनमें असंगत बना रहता है।

पुनः, जबकि यह माना गया है कि उपाधि शुद्ध चैतन्य के अंतर्गत है, तो यह भला प्रकार पूछा जा सकता है कि मुक्ति में एक उपाधि का लय होता है या अनेक का। पहले प्रसंग में मुक्ति हमेशा रहेगी क्योंकि कोई न कोई उपाधि प्रत्येक क्षण लय होती ही रहती है और दूसरे प्रसंग में मुक्ति होगी ही नहीं क्योंकि असंख्य जीवों के अनुभवों को निश्चित करने वाली सभी उपाधियाँ कभी भी लय नहीं हो सकती।

यह भी पूछा जा सकता है कि उपाधि शुद्ध चैतन्य से अक्षर रूप से या पूर्ण रूप से सम्बंधित है। पहले विकल्प में अनवस्था दोष हागा और दूसरे में शुद्ध चैतन्य का अनेक शब्दों में विभाजन हो जाना अस्वीकार्य होगा।

इसके अतिरिक्त यह पूछा जा सकता है कि उपाधियाँ शुद्ध चैतन्य से निरपेक्ष या सापेक्ष रूप से सम्बंधित हैं। पहले विकल्प में अनवस्था दोष आयागा और दूसरे से, मुक्ति असम्भव हो जायगी। विम्ववाद भी इस परिस्थिति का स्पष्टीकरण नहीं कर सकता क्योंकि प्रतिबिम्ब तभी स्वीकार हो सकता है जबकि प्रतिबिम्बित प्रतिमा, पदार्थ की ही कोटि की हो। अविद्या ब्रह्म से दूसरी कोटि की सत्ता की वस्तु है

इसलिए अविद्या में ब्रह्म का प्रतिबिम्ब 'याययुक्त नहीं है। पुन, बिम्ब के प्रसंग में जो प्रतिबिम्बित होता है और जिसमें बिम्ब पड़ता है दोनों भिन्न स्थान पर होने चाहिए जबकि अविद्या और ब्रह्म के प्रसंग में ब्रह्म अविद्या का अधिष्ठान है। उपाधि ब्रह्म के एव भाग में नहीं रह सकती और न वह उसके पूरे भाग में ही रह सकती है, क्योंकि ऐसी अवस्था में प्रतिबिम्ब असम्भव हो जायगा।

निम्बाक की प्रणाली में, द्वैतवाद एवं अद्वैतवादी श्रुति-पाठा को पूरा स्थान है, द्वैतवादी पाठ जीव और ब्रह्म के भेद को सिद्ध करते हैं और अद्वैतवादी पाठ प्रतिभ उद्देश्य की ओर सूचन करते हैं जिसमें जीव ब्रह्म का अंश है और एक है ऐसा अनुभव करते हैं किन्तु शंकर की प्रणाली में जहाँ द्वैतवाद स्वीकार नहीं किया गया है, गुह्य-गोप्य उपदेश को स्थान नहीं है क्योंकि ये सब अज्ञान के अध्यास हैं।

(ख) शंकर के मायावाद के विभिन्न पहलुओं का खण्डन

शंकर के मायावाद में यह मायता निहित है कि भ्रम के अधिष्ठान का अपूर्ण या खण्ड जान होता है। भ्रम में अनान भाग पर विनिष्ट भासा का अध्यास होता है। रूप का ठूठमस रूप में एक लम्बी वस्तु सा दिखाई देता है कि तु ठूठ का रूप में उसका अय भाग इन्द्रिय का विषय नहीं होता है इसी भाग के सम्बन्ध में ही भ्रम का आरोपण अर्थात् मनुष्य का आरोपण गन्ध होता है जिसके कारण लम्बा भाग मनुष्य के रूप में दीखता है। कि तु ब्रह्म अखण्ड है और उसमें विभागा की कल्पना ही नहीं की जा सकती। इसलिए ब्रह्म का पूरा रूप से ही जान जाना चाहिए यहाँ भ्रम का कोई स्थान नहीं रहता। पुन भ्रमक आभास का अर्थ है कि भ्रम का अध्यास किसी पक्ष पर किया जाना चाहिए। किन्तु अविद्या जो अनादि होने से वह स्वयं भ्रम है ऐसा नहीं माना जा सकता। अनादित्व का दृष्टान्त का सहारा लेकर ब्रह्म को भी आभास माना जा सकता है। ब्रह्म अधिष्ठान होने के कारण मिथ्या नहीं हो सकता, यह उत्तर निरर्थक है क्योंकि यद्यपि अधिष्ठान भ्रम का मूल है किन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि अधिष्ठान सत्य होना चाहिए। अधिष्ठान की स्वतन्त्र सत्ता है क्योंकि वही अनान से सम्बन्धित है जो भ्रम का आधार बन सकता है, ऐसा भाक्षेप व्यर्थ है क्योंकि परम्परागत भ्रम में जहाँ प्रत्येक अवस्था अविद्या से सम्बन्धित है वहाँ अधिष्ठान भी असत् हो सकता है। ऐसे मत के अनुसार पुन ब्रह्म अधिष्ठान नहीं बन सकता किन्तु भ्रम युक्त ब्रह्म अनान से सम्बन्धित रहना है। इसके अतिरिक्त यदि अविद्या और उमने प्रकार सवथा असत् ॥ तो उन पर आरोपण नहीं हो सकता। जो सचमुच अस्तित्व रखता है उमका वही अप्यारोपण हो सकता है किन्तु जो है ही नहीं उसका अप्यारोपण किस प्रकार हो सकता है। गन्ध विषाण जैसी सुख्य वस्तु कभी भी अध्यास का आधार नहीं बन सकती, क्योंकि जो नितान्त असत् है वह दीख भी नहीं सकता।

पुन, भ्रम सत्कार-यापार के कारण हाता माना गया है, किन्तु भ्रमादि विश्व-प्रपञ्च में सत्कार भी भ्रमादि और अधिष्ठान के साथ अस्तित्व रखने वाले मान जाँएंगे इसलिये वे सत् होंगे। सत्कार भ्रम से पूर्व अस्तित्व रखने वाले मान चाहिए और इसलिये वे मिथ्या नहीं हो सकते और यदि वे मिथ्या नहीं हैं तो वे सत् हैं। पुन सत्कार ब्रह्म में नहीं रह सकते क्योंकि फिर वह निगुण और शुद्ध नहीं रह सकता वे जीव में भी नहीं रह सकते क्योंकि वे भ्रम से ही उत्पन्न होते हैं जो (भ्रम) फिर सत्कार-यापार से उत्पन्न होते हैं। प्राग सादृश्य का भ्रम में भ्रान्त दाग है किन्तु ब्रह्म जो अधिष्ठान है और शुद्ध एवं निगुण है वह किसी के सदृश नहीं है। ब्रह्म के ऊपर किसी कल्पित समानता का आरोपण करना भी असम्भव है क्योंकि ऐसा कल्पित अध्यास के पूर्व काल में भ्रम का होना आवश्यक है। पुन, सभी भ्रम का आरम्भ होता है जबकि जो वदार्थ मिथ्या नहीं है उसकी जाय वे भ्रमादि काल में पाए जाते हैं। ग्रहकार भ्रम का अधिष्ठान बनता है यह भी मानना गलत है क्योंकि वह स्वयं भ्रम का वाय है।

इसके प्रतिरिक्त यह मायता जगन्नामाम विश्व भ्रम है जो शुद्ध चेतन से आभासिक सम्बन्ध से युक्त है यह अप्रमाण है। किन्तु गहर मतवादी यह स्वीकारने है कि वास्तव जगत् और नाता के बीच सम्बन्ध वितर्कित द्वारा होता है। इसने प्रतिरिक्त यदि शुद्ध चेतन प्रभा है तो वह इसी कारण मिथ्या ज्ञान का आधार नहीं बन सकता। यदि शुद्ध चेतन मिथ्या ज्ञान है, तो स्पष्ट ही मिथ्या ज्ञान का आधार नहीं हो सकता। शुद्ध ज्ञान सम्बन्ध जैसेकि सदाय और समवाय नेय और ज्ञान के बीच नहीं पाए जाते बस इसी तथ्य से यह सिद्ध नहीं होता कि उनका सम्बन्ध मिथ्या होना चाहिए क्योंकि उनके बीच का प्रकार के सम्बन्ध हो सकते हैं। ज्ञान और नेय का एक विशिष्ट प्रकार का सम्बन्ध माना जा सकता है। यह भी साबना गलत है कि सभी सम्बन्ध मिथ्या हैं वे मिथ्या विश्व के घटक हैं विद्वान मिथ्या इसलिये माना जाता है क्योंकि सम्बन्ध मिथ्या है और इस प्रकार भ्रमवस्था दोष उत्पन्न होगा। पुन यदि सम्बन्ध दो वस्तुओं को जोड़ने वाला माना जाता है तो सम्बन्ध को सम्बन्धित पदार्थ से जाड़न के लिए दूसरे सम्बन्ध का आवश्यकता होगी और भ्रमवस्था दोष उत्पन्न होगा यह आशय यथार्थ है। यही आशय मिथ्या सम्बन्ध के बारे में भी सिद्ध हो सकता है। यदि ऐसा माना जाता है कि क्योंकि सभी सम्बन्ध मिथ्या हैं इसलिए उपरोक्त राश्ट्रन उपयुक्त नहीं है तो यह बताया जा सकता है कि यदि सम्बन्ध का क्रम उलटा कर दिया जाय तो घट माया काय होने के बजाय माया घट का काय होगा। इस प्रकार गहर मतवादियों की ही नहीं किन्तु बौद्धों का भी सम्बन्ध का नियमित क्रम मानना पड़ता है। निम्नांक मत में सभी सम्बन्धों का सत् माना है क्योंकि वे भगवान् की शक्ति का अभिव्यक्ति के मूल प्रकार हैं। सम्बन्ध को अस्वीकार भी किया जाय तो भी ब्रह्म के स्वरूप का यथातथ्य वर्णन नहीं किया जा सकता।

(ग) शकर-मतवादिवा के अज्ञान मत का खण्डन

अज्ञान का अनादि भाव रूप पदार्थ माना है जो ज्ञान द्वारा निवृत्त होता है (अज्ञानं मावत्वे सति ज्ञानं निवृत्त्यत्वम्) । यह परिभाषा व्यर्थ है क्योंकि यह प्रत्यक्ष होने से पहले मापारण पदार्थ को छाड़त करने बात अज्ञान के लिए उपयुक्त नहीं होती । अज्ञान वस्तु के अभाव के लिए भी उपयुक्त नहीं होता क्योंकि वह भाव रूप है । जिन गन्ता ने ब्रह्म प्राप्ति की है उनमें यह ब्रह्म प्राप्ति होने पर भी घटता है इसलिए अज्ञान, ज्ञान द्वारा नष्ट होता है यह मिथ्या मिथ होता है । स्फटिक में प्रतिबिम्ब के कारण लाल रंग का प्रेक्षना यह जानते हुए भी कि स्फटिक सफेद है और लाल रंग प्रतिबिम्ब के कारण है धरा रहता है । यहाँ भी अज्ञान ज्ञान से निवृत्त नहीं होता । यह भी साधना गलत है कि अज्ञान जो दाप जनित है उसे अनादि माना जाय । इसके अतिरिक्त, यह बताया जा सकता है कि अभाव का छाड़कर सभी पदार्थ जो अनादि हैं वे भी अज्ञान की तरह अनादि हैं और यह एक विचित्र भाषण है कि अज्ञान एक ऐसी वस्तु है जो अनादि होने पर भी नाशमान है । पुन अज्ञान का सत् और असत् ज्ञानों से निवृत्त मानकर भी इसे भाव पदार्थ कहा गया है । यह कल्पना करता भी मठिन है कि जबकि निषेधात्मक पदार्थ अज्ञान के भाव माने जाते हैं तब स्वयं अज्ञान को भाव पदार्थ माना जाय । दूसरे अतिरिक्त, मिथ्या या भ्रम जो ज्ञानाभाव जनित है उसे निषेधात्मक पदार्थ मानना पड़ेगा, किन्तु भ्रम होने से उसे अज्ञान का भाव मानना पड़ेगा ।

मैं भ्रम हूँ इस तथ्यावधित अनुभव में अज्ञान की सत्ता का कोई प्रमाण नहीं है । वह कुछ ब्रह्म नहीं हो सकता, क्योंकि तब वह अगुह्य कहा जायगा । वह भाव रूप ज्ञान भी नहीं हो सकता, क्योंकि यही तो सिद्ध करने का विषय है । अज्ञान यदि अज्ञान का प्रतिपादन करने के लिए हमें ज्ञान का सहारा लेना पड़ता है और यदि ज्ञान का प्रतिपादन करने के लिए अज्ञान का सहारा लेना पड़ता है तो यहाँ दुश्चक्र उपस्थित हो जाता है । वह अर्थ अर्थ भी नहीं हो सकता क्योंकि वह स्वयं अज्ञान का भाव है, इसलिए वह अज्ञान के अनुभव का अधिष्ठान नहीं हो सकता । अज्ञान का अर्थ रूप में अनुभव नहीं हो सकता क्योंकि वह स्वयं अज्ञान का भाव है । अज्ञान को अज्ञान के समानाधिकारी नहीं माना जाता और इस प्रकार अज्ञान का भाव रूप से गुण या द्रव्य के रूप में अनुभव किया जाता है इस सिद्ध करने का कोई साधन नहीं है । अज्ञान इस प्रकार ज्ञानाभाव से अर्थ और कुछ नहीं है और शकर मतवादिवा का इसे मानना चाहिए क्योंकि उन्हें 'मैं जो तुम कहते हो उसे नहीं समझता' इस अनुभव की प्रमाणता स्वीकार करनी पड़ती है, जो शकर मतवादिवा द्वारा अर्थ प्रमाण पर स्वीकारा गया है और जो ज्ञानाभाव से अर्थ कुछ नहीं है । उपरान्त उदाहरण, ज्ञानाभाव के ऐसे दृष्टान्तों से किसी भी प्रकार से भिन्न है, 'सबका कोई प्रमाण नहीं है' । पुन यदि

अज्ञान पदार्थ का आवरण करता माना जाता है ता पराक्षरवृत्ति के प्रसंग में (गुरु-मतानुसार वृत्ति अज्ञान आवरण को नहीं हटाती) हम यह अनुभव होना चाहिए कि हम ही परोक्षवृत्ति के विषय से अज्ञ है क्योंकि तब अज्ञान का आवरण बना रहता है।^१ इसके अतिरिक्त, माने हुए अज्ञान के सभी अनुभव ज्ञानाभाव के ज्ञान के रूप में सम्भाल जा सकते हैं। उपरोक्त प्रकार से मुकुन्द माधव अज्ञान के वादा की घोर मत के मिश्र पहलुओं की आलोचना करते हैं। किंतु विवाद की पद्धति का जो इन तार्किक खण्डना में उपयोग किया गया है उसका वैकटनाथ एवं व्यास तीर्थ ने उपयोग किया है उससे तत्त्वतः मिश्र न होने के कारण हम मुकुन्द माधव के प्रतिपादन को विस्तार से देना आवश्यक नहीं समझते।

माधव मुकुन्द के अनुसार प्रमाण

निम्बाक के अनुयायी आठ में से केवल तीन प्रमाण (प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द) ही मानते हैं। प्रत्यक्ष, अनुमान उपमान, वा ७ अर्थापत्ति अनुबलब्धि, सम्भव अर्थात् छोटे का बड़े में समावेश होना, जैसे दल का सो में और इतिहास (ऐतिह्य) आठ प्रमाण हैं। प्रत्यक्ष दो प्रकार का है बाह्य और आन्तरिक। पाँच ज्ञान इंद्रियों के अनुसार बाह्य पाँच प्रकार है। भानस प्रत्यक्ष आन्तरिक प्रत्यक्ष भी कहलाता है जो दो प्रकार का है लौकिक और अलौकिक। सुख दुःख का प्रत्यक्ष सामान्य लौकिक प्रत्यक्ष का उदाहरण है जबकि आत्मा का स्वरूप ईश्वर और उनके गुण पर आन्तरिक प्रत्यक्ष के उदाहरण है। पर आन्तरिक प्रत्यक्ष पुन दो प्रकार का है, एक जो वस्तु के ध्यान करने से प्रकाशित होता है और दूसरा जो श्रुति वाक्यों पर ध्यान करने से होता है। श्रुति कहती है कि परम सत्य मन से अनुभव नहीं होता या इसका अर्थ या तो यह होता है कि परम सत्य मन से अनुभव नहीं होता इसका अर्थ या तो यह होता है कि परम सत्य अपनी समग्रता में मन द्वारा प्रत्यक्ष नहीं है या गुरु द्वारा सिखाए बिना या योग्य संस्कार उत्पन्न हुए बिना परम सत्ता का ज्ञान नहीं हो सकता। ज्ञान जीव का अनादि नित्य सव्यापी धर्म है। कि ॥ हमारी दृढ़ावस्था में यह ढके हुए दीप की रश्मि की तरह सकुचित रूप में है। जिस प्रकार घड़े में छिपे हुए दीप की रश्मि छेद पार करके कमरे में जा सकती है और कमरे के दरवाजे से बाहर जाकर किसी पदार्थ को प्रकाशित कर सकती है उसी प्रकार ज्ञान भी प्रत्येक जीव में चित्त वृत्ति द्वारा इंद्रिया तक पहुँचकर फिर उनकी वृत्ति द्वारा विषय तक पहुँचता है और उन्हें प्रकाशित करके ज्ञान और विषय दोनों को प्रकाशित करता है।

^१ परोक्षवृत्तेर्विषयावरका ज्ञान निवतकत्वेन परोक्षतो चातस्यपि न जानाभि त्वनुभवा-
पातान्ध ।

प्रज्ञान जो विषय के ज्ञान से नष्ट होता है वह सकुचित अवस्था का प्रासिक घट^१ या ज्ञान का प्रकाशित करता है। ज्ञान का अर्थ इस कथन में यह है कि ज्ञान विशिष्ट आकार लेकर उस प्रकाशित करता है। विषय जैसे^२ वैस ही रहते हैं किन्तु वे ज्ञान के सयोग से प्रकट होते हैं और उसके बिना अप्रकट रहते। आभ्यांतर प्रत्यक्ष के प्रसंग में इन्द्रिया के व्यापार की आवश्यकता नहीं रहती, इसलिए सुख और दुःख का मन का साक्षात् अनुभव होता है। आत्मचेतना और आत्म अनुभव में, आत्मा स्वयं स्वप्रकाश्य होने से, आत्मा को दिशा में जाने वाली वृत्तियाँ, सकुचित अवस्था को हटाती हैं और आत्मा के स्वरूप को प्रकट करती हैं। इस प्रकार ईश्वर का अनुभव उनकी कृपा से और चित्त की ध्यानावस्था द्वारा अवरोधों को हटाने से हो सकता है।^३

अनुमान में धर्म में हतु के, ज्ञान को, जिसकी साध्य से व्याप्ति है जो दूसरे शब्दा में परामश कहलाता है, (यल्लि व्याप्य धूमवानयम् एव रूप) अनुमान कहा है और इससे ज्ञान होता है (धर्म में भाग लगी है)। अनुमान दो प्रकार के हैं, स्वार्थानुमान और परार्थानुमान दूसरे में तीन ही अवस्था की (प्रतिज्ञा, हतु और उदाहरण) की आवश्यकता मानी है। तीन प्रकार के अनुमान केवलान्वयी, केवल व्यतिरेकी और अवयव व्यतिरेकी माने जाते हैं। इन तीन प्रकार के अनुमानों से उत्पन्न व्याप्ति के अतिरिक्त, श्रुति को भी व्याप्ति का प्रकार माना है। इस प्रकार का श्रुति वाक्य है कि आत्मा अविनाशी और अपन धर्म से बची रहित नहीं होता (अविनाशी वारे आत्मा अनुच्छिन्तिधर्मा) इसे व्याप्ति माना है जिससे ब्रह्म जैसे आत्मा का अविनाशीपन अनुमित किया जा सकता है।^४ निम्बाक के अनुमान के विषय के अर्थ कोई महत्व पूर्ण भग नहीं है।

सादृश्यत का ज्ञान उपमान के पृथक् अनुमान से होता है ऐसा माना है। सादृश्यत का ऐसा ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा या श्रुति द्वारा हो सकता है। एक पुरुष चद्र और मुख में सादृश्यत देखे या वह श्रुति से आत्मा का ईश्वर के स्वरूप से सादृश्य और इस सादृश्यत से वह इसे समझ सकता है। इसे अनुमान के दृष्टान्त में समावेश किया जा सकता है। (उपमानस्य दृष्टान्त मात्रक विग्रहत्वेनानुमानावयवे उदाहरणे भूतमवि। परपक्षगिरिवज्ज पृ० २५४)।

जिसस किमी के अभाव का ज्ञान होता है उसे अनुपलब्धि प्रमाण माना है। यह चार प्रकार की है, प्रागभाव, अयो-याभाव ध्वसाभाव, और अत्यताभाव (कालत्रयेऽपि नास्तीति प्रतीति विषय अत्यता भाव)। किन्तु अभाव या अनुपलब्धि का एक पृथक् प्रमाण के रूप में मानना आवश्यक नहीं है क्योंकि निम्बाक मत के

^१ परपक्षगिरिवज्ज पृ० २०३ २०६।

^२ परपक्षगिरिवज्ज, पृ० २१०।

अनुसार अभाव या अनुपसन्धि को एक पृथक् प्रमाण नहीं माना गया है। अभाव का ज्ञान पन्था के प्रतियोगी को, जिससे उसका सघोष नहीं है प्रत्यक्ष अनुभव करने के सिवाय और कुछ नहीं है। घड़े का प्रागभाव मृत्पिण्ड मात्र है घड़े के विनाश का अभाव घड़े के टुकड़े हैं। अर्थात् यामाव वह पदार्थ है जो दूसरे से भिन्न अनुभव किया जाता है, और अत्यन्तमाव अभाव का प्रतियोगी मात्र है। इस प्रकार अभाव प्रमाण को प्रत्यक्ष के अतगत समाविष्ट किया जा सकता है। अर्थात्पत्ति को अनुमान का ही एक प्रकार कहा जा सकता है। सम्भव को आगमन का ही एक प्रमाण माना जा सकता है।

निम्बाक सम्प्रदाय में, गुरु मत के अनुसार ही स्वतः प्रामाण्यवाद माना गया है। दोष के न रहने पर प्रमा उत्पन्न करने वाली सामग्री विषय का जसा है वसा ज्ञान कराती है इसे निम्बाक मत में स्वतस्त्व कहा है अर्थात् उपरान्त स्वतः प्रामाण्यवाद की परिभाषा है। (दोषाभावात्वे यावत्साधनं भूय प्रमाप्राप्त्यै सामग्रीमात्रं प्राह्वयम्)।^१ जिस प्रकार नेत्र रंगीन पदार्थ देखते समय उस पदार्थ के रूप और आकार को भी देखते हैं इसलिए वे पन्था के ज्ञान के साथ उसकी प्रामाण्यता भी ग्रहण करते हैं।

मगवान् के स्वरूप का वर्णन तो, केवल श्रुति द्वारा ही हो सकता है क्योंकि श्रुतियों की शक्ति सीधे ईश्वर से ही उत्पन्न होती है। जीवों की शक्ति निस्मदेह ईश्वर से ही प्राप्त है, कि तु वे ईश्वर का बोध नहीं करा सकतीं क्योंकि वे जीव के अपूर्ण मन से दूषित होती हैं। भीमासक यह सोचने में गलती करते हैं कि वेद के सभी पाठों का अर्थ धार्मिक कर्मकाण्ड है, क्योंकि सभी कर्मों का अन्तिम निष्कण्ड ब्रह्म-जिज्ञासा में पूर्ण होता है और इसके द्वारा मुक्ति की योग्यता उत्पन्न होती है। इस प्रकार इस दृष्टि से सभी कर्मों के पालन का उद्देश्य मुक्ति प्राप्ति है।^२ जिसने ब्रह्म प्राप्ति कर ली है, उसके लिए भ्रम पालन आवश्यक नहीं रहता, क्योंकि सभी कर्मों का यही अन्तिम फल है और बुद्धिमान पुरुष को कम करने और शय कुछ भी प्राप्त करना शेष नहीं रहता। जिस प्रकार भिन्न प्रकार के बीज बोए जाने भी पर यदि पानी न बरसे तो वे भिन्न प्रकार के वृक्ष उत्पन्न नहीं करेंगे, उसी प्रकार कम अपने आप फल नहीं दे सकते। ईश्वर की कृपा से ही कम अपना निर्दिष्ट फल देते हैं। इसलिए नमित्तक कम चित्त बुद्धि में सहायक हैं, उन्हें स्वतन्त्र रूप से अन्तिम ध्येय नहीं माना जा सकता जो जिज्ञासा उत्पन्न करने तथा ईश्वर से अन्तिम एकता प्राप्त करने का रहा है।

^१ परपक्षमिरिवञ्ज पृ० २५३।

^२ वही पृ० २७६ २८०।

रामानुज और भास्कर के मतों की आलोचना

रामानुज और उनके अनुयायियों का यह मानना है कि जीव और जड़ जगत् भगवान के गुण है। विशेषण का काम एक पदार्थ का उसके जैसे दूसरे पदार्थ से भेद करना है। इस प्रकार, जब कोई कहता है 'राम दशरथ का पुत्र है' तब दशरथ पुत्र का बलराम और परशुराम से भेद स्पष्ट हो जाता है। किंतु जीव और जड़-जगत् को ब्रह्म का विशेषण कहने से कोई हेतु सिद्ध नहीं होता, क्योंकि वे ब्रह्म का अपने जैसे भेद पुरुषा से भेद नहीं करते, क्योंकि रामानुज भतवादी भी जीव, जड़ जगत् और दोनों के अन्तर्गामी ईश्वर के अतिरिक्त अन्य पदार्थ नहीं स्वीकारते। जब भेद करने के लिए कुछ नहीं है तब जीव और जड़ का प्रत्यय प्रसाधारण धर्म के रूप में भी पथ हो जाता है। विशेषण का दूसरा कार्य पदार्थ को ठीक तरह समझने में सहायता करना है। जीव और जड़ का ब्रह्म के गुण के रूप में ज्ञान हमें ब्रह्म का और अच्छी तरह समझने में सहायक नहीं है।

पुन, यदि ब्रह्म, जीव और जड़ से सम्बन्धित है तो वह उनके दोषों से भी सम्बन्धित होना चाहिए। यह तक किया जा सकता है कि ब्रह्म जिसमें जीव और जड़ रहते हैं वह स्वयं विशेषित है या नहीं। पहले विकल्प के अनुसार, रामानुज मतवादियों को शंकर के अनुयायियों की तरह निगुण सत्ता को स्वीकारना पड़ता है और ब्रह्म में एक भग्न ऐसा भी मानना पड़ता है जिसका निगुण सत्ता के रूप में अस्तित्व है। यदि ब्रह्म, भग्न रूप से सगुण और भग्न रूप से निगुण है तो वह अपने कुछ भगनों में ही सक्न होगा। यदि शुद्ध भग्न ब्रह्म सक्न माना जाता है तो एक ब्रह्म सक्नता और अन्य गुणों से सम्बन्धित होगा और दूसरा ब्रह्म जीव और जड़ से सम्बन्धित होगा और इस प्रकार अद्वैतवादा खण्डित हो जायगा। शुद्ध ब्रह्म जीव और जड़ के बाहर होने से, वे दाता नियन्ता के बिना रहेंगे और ब्रह्म से स्वतन्त्र होंगे। इसके अतिरिक्त इस मत के अनुसार ब्रह्म कुछ भग्न में उत्तम एवं शुद्ध गुणों से युक्त होगा और दूसरे भगनों में भौतिक जगत् एवं अपूर्ण जीवों के दूषित गुणों से युक्त होगा। दूसरे विकल्प के अनुसार, अर्थात्, जड़ और जीव विशिष्ट ब्रह्म ही परम सत्ता है तो यहाँ एक नहीं किंतु दो भिन्न भिन्न तत्वा का समावेश होता है और ब्रह्म पहले की तरह दो विशुद्ध, शुद्ध और अशुद्ध गुणों से युक्त होगा। पुन यदि ब्रह्म को सप्रणित इकाई माना जाता है और यदि जड़ और जीव जो आपस में परिच्छिन्न और भिन्न हैं व यद्यपि ब्रह्म में भिन्न होते हुए भी उसके भग्न माने जाते हैं तो इस परिस्थिति में यह कैसे सोचा जा सकता है कि ये भग्न ब्रह्म से, अभिन्न होने पर भी भिन्न हो सकते हैं।^१

^१ परपक्ष गिरि वज्र पृ० ३४२।

निम्बाक के मत में श्रीकृष्ण ही ईश्वर या परम ब्रह्म हैं वे जीव और जड़ जगत् को धारण करते हैं जो उसके भग हैं और पूरा रूप में उससे नियन्त्रित हैं। इसलिए उनकी परतन्त्र सत्ता है। परतन्त्र सत्ता दो प्रकार की होती है, जीव, जाकि जन्म मरण में घाते दीखते हैं अपनी प्रकृति में नित्य हैं और अनित्य, जड़ द्रव्य जिससे घरीर निर्माण होता है उसके अधिष्ठान है। श्रुति जिस वस्तु का वर्णन करती है वह यह द्वय सब, परम द्रव्य ब्रह्म, जो केवल पूरा स्वतन्त्र है तथा जीव और जड़ जिनकी परतन्त्र सत्ता है, इनके बीच का है। श्रुति, जो द्वैत को अस्वीकार करती है, परम द्रव्य को लक्ष्य करती है जो स्वतन्त्र है और सभी सत्ता का सामान्य आधार भी है। श्रुति ब्रह्म को नेति नेति कहकर वर्णन करती है वह यह सूचित करती है कि ब्रह्म किस प्रकार सभी वस्तुओं से भिन्न है या दूसरे शब्दों में यो कहती है कि किस प्रकार ब्रह्म जड़ और जीव से भिन्न है या भौतिक उपाधियों से पर्याप्त है।^१ ब्रह्म इस प्रकार परम सत्ता है सभी उत्तम और श्रेष्ठ गुणों का आधार है और धर्म सभी परतन्त्र वस्तुओं से भिन्न है। ब्रह्मसत्तावादी ग्रन्थ उपराक्त तथ्य को लक्ष्य करते हैं कि जड़ जगत् और असत् जीव तो परतन्त्र हैं वे ब्रह्म से पृथक् सत्ता नहीं रख सकते और इसी भग में वे इससे एक हैं। उनकी सत्ता ब्रह्मात्मभाव में है और उससे पूरी तरह से व्याप्त है (सद्व्याप्यत्व) और उसी से आधारित है और उसी में उनका वास है तथा उससे पूरातया नियन्त्रित हैं।^२ जिस प्रकार सभी पदार्थ घड़े, परस्पर इत्यादि में द्रव्य होने के कारण द्रव्यत्व रूप से व्याप्त हैं उसी प्रकार जीव और जड़ ईश्वर से व्याप्त होने के कारण ईश्वर ब्रह्म कहा जा सकते हैं। कि तु जिस प्रकार इनमें से वास्तव में, कोई भी द्रव्य नहीं माना जा सकता इसी प्रकार जीव और जड़ को ईश्वर से अभिन्न नहीं कहा जा सकता।^३

^१ वस्तुतस्तु नेति नेति नवम्मा प्रवृत्त स्थूल सूक्ष्मत्वादि धर्मवत् जड़ वस्तु तदवच्छिन्न जीववस्तु विलक्षण ब्रह्मेति प्रतिपाद्यते।

—परपक्षगिरिवज्र, पृ० ३४७।

^२ तयोश्च ब्रह्मात्मकत्वं तं नियमस्व तद् व्याप्यत्वं तदभिन्नस्व तदाधेयत्वादिमोक्षेन तदपृथक्कृतित्वात् अभेदोऽपि स्वभाविकः।

—वही, पृ० ३५५।

^३ यथा घटो द्रव्यं पृथ्वी द्रव्यमित्यादौ द्रव्यत्वावच्छिन्नं सह घटत्वावच्छिन्नं पृथिवीत्वावच्छिन्नयोः सामानाधिकरण्यं मुख्यमेव विशेषस्य सामान्याभिन्नत्वं नियमात् एव प्रकृतेऽपि सावज्ञाद्यन तावित्वा परिमितविशेषावच्छिन्नोत्पत्तिरिति विभूतिकेन सत्यदार्ढ्येन पर ब्रह्मणा स्वात्मक चेतनं चेतनत्वावच्छिन्नोत्पत्तिरिति सत्यमादि पदार्थयोः सामानाधिकरण्यं मुख्यमेव।

—परपक्षगिरिवज्र, पृ० ३५५-५६।

भास्कर के अनुयायी भी जीव को मिथ्या मानने में यत्न करते हैं क्योंकि वे शुद्ध ब्रह्म पर मिथ्या उपाधि के आरोपण से मिथ्या दीखते हैं । तथाकथित उपाधियों का ब्रह्म पर आरोपण नहीं सम्भवा जा सकता है । इसका अर्थ भी यह हो सकता है कि धातु रूप जीव ब्रह्म पर उपाधि के आरोपण के कारण है जिसके कारण पूरा ब्रह्म भी स्वयं जीव रूप से दीखता है या जिससे ब्रह्म विभाजित हो जाता है और इसी विभाजन के कारण अनन्त जीव रूप दीखता है, या ब्रह्म इन उपाधियों से विगिष्ट हो जाता है या उपाधियाँ स्वयं जीव रूप दीखती हैं । ब्रह्म एकरस और अव्यक्त होने के कारण विभाजित नहीं हो सकता । यदि वह विभाजित भी हो जाय तो जीव इस विभाजन से उत्पन्न होने के कारण कालगत हानि और इसलिए नित्य न हानि और यह मानना पड़ेगा कि इस मत के अनुसार जितने जीव हैं उतने भागा में ब्रह्म को विभाजित होना पड़ेगा । यदि वह माना जाता है कि उपाधियुक्त ब्रह्म के अन्तर्ही जीव दीखते हैं तो ब्रह्म उन उपाधियों से दोषयुक्त हो जायगा और वह प्रथम अनन्त जीव का उत्पन्न करेगा । इसके अनिश्चित, उपाधियों के स्वरूप में परिवर्तन होते रहने के कारण जीवों का स्वरूप भी परिवर्तित होता रहेगा और इस प्रकार वे सहज ही बन्धन और मुक्ति पाने रहेंगे ।^१ यदि उपाधि के परिवर्तन से ब्रह्म में भी परिवर्तन होता है तो ब्रह्म अलब्ध और सब वापी न रहेगा । यदि ऐसा माना जाता है कि ब्रह्म पूर्णतया उपाधि प्रसूत हो जाता है तो एक और शुद्ध परब्रह्म न रहेगा और दूसरी ओर, सभी शरीर में एक ही आत्मा रहेगी । पुनः, यदि जीव ब्रह्म से सवधा भिन्न माने जाते हैं, तो फिर वे ब्रह्म के उपाधिप्रसूत हानि के कारण उत्पन्न होते हैं यह कथन त्याग देना पड़ेगा । यदि ऐसा माना जाता है कि उपाधियाँ स्वयं जीव या आत्मा हैं तो यह तार्किक जसा भीतिबन्धन हो जाता है । पुनः यह नहीं माना जा सकता कि उपाधियाँ केवल ब्रह्म के नैमित्तिक गुणों को आवृत करती हैं, जैसा कि सबज्ञता इत्यादि परब्रह्म से स्वामाधिक गुण होने के कारण हटाई नहीं जा सकती । एवं दूसरा प्रश्न खड़ा हो सकता है कि ये स्वामाधिक गुण ब्रह्म से भिन्न हैं या नहीं या भेद में अभेद रूप हैं । वे ब्रह्म से सवधा भिन्न नहीं हो सकते क्योंकि यह मानने से द्वैत भा पड़ता है । वे ब्रह्म से भिन्न भी नहीं हो सकते क्योंकि तब वे ब्रह्म के गुण नहीं माने जा सकेंगे । यदि वे भिन्न ही स्वरूप हैं तो आवृत नहीं किए जा सकने, क्योंकि ऐसे प्रसंग में ब्रह्म की सवधना का अन्त हो जायगा । यदि ऐसा माना जाता है कि वे भेद में अभेद रूप हैं तो यह निम्बाक मत को मानना होगा ।

^१ किंच उपाधी गच्छति सति उपाधिना स्वावच्छिन्न ब्रह्म प्रदेशाकण्ठा योगात् अनुक्षणमुपाधि सयुक्त प्रदानभेदात् शरणे शरणे बध मोक्षी स्यात्ताम् ।

निम्वाक के मत में श्रीकृष्ण ही ईश्वर या परम ब्रह्म हैं वे जीव और जड़ जगत् को धारण करते हैं जो उसके भग हैं और पूरा रूप से उससे नियंत्रित हैं। इसलिए उनकी परतन्त्र सत्ता है। परतन्त्र सत्ता दो प्रकार की होती है, जीव, जोकि जन्म मरण में घाते दीखते हैं अपनी प्रकृति में नित्य हैं और अनित्य, जड़ द्रव्य जिससे सारी निर्माण होता है उसके अधिष्ठान है। श्रुति जिस द्रव्य का बखान करती है वह यह द्वैत सव्य, परम द्रव्य ब्रह्म, जो केवल पूरा स्वतन्त्र है तथा जीव और जड़ जिनकी परतन्त्र सत्ता है, इनके धीरे का है। श्रुति, जो द्वैत को प्रस्थापित करती है, परम द्रव्य को लक्ष्य करती है जो स्वतन्त्र है और सभी सत्ता का सामान्य आधार भी है। श्रुति ब्रह्म को 'नेति नेति' कहकर बखान करती है वह यह सूचित करती है कि ब्रह्म किस प्रकार सभी वस्तुओं से भिन्न है या दूसरे शब्दों में यों कहती है कि किस प्रकार ब्रह्म जड़ और जीव से भिन्न है जो भौतिक उपाधियाँ से मर्यादित है।^१ ब्रह्म इस प्रकार परम सत्ता है सभी उत्तम और श्रेष्ठ गुणों का आधार है और प्रत्येक सभी परतन्त्र वस्तुओं से भिन्न है। अद्वैतवादी प्रत्येक उपाधित द्रव्य को लक्ष्य करते हैं कि जड़ जगत् और असंख्य जीव तो परतन्त्र हैं वे ब्रह्म से पृथक् सत्ता नहीं रख सकते और इसी भय में वे इससे एक हैं। उनकी सत्ता ब्रह्मात्मभाव में है और उससे पूरी तरह से व्याप्त है (तद्ब्रह्माप्यव्यक्तं) और उसी से आधारित है और उसी में उनका वास है तथा उससे पूणतया नियंत्रित हैं।^२ जिस प्रकार सभी पदार्थ घटे परस्पर हस्तादि में द्रव्य होने के कारण द्रव्यरूप से व्याप्त हैं उसी प्रकार जीव और जड़ ईश्वर से व्याप्त होने के कारण ईश्वर बने जा सकते हैं। किन्तु जिस प्रकार हममें से वास्तव में, कोई भी द्रव्य नहीं माना जा सकता, इसी प्रकार जीव और जड़ को ईश्वर से अभिन्न नहीं कहा जा सकता।^३

^१ वस्तुतस्तु नेति नेति नान्यथा प्रकृतं स्फुल्ल सूक्ष्मत्वादि धर्मवत् जड़ वस्तु तदवच्छिन्न जीववस्तु विलक्षण ब्रह्मेति प्रतिपाद्यते ।

—परपक्षविरिचय, पृ० ३४७ ।

^२ तयोदय ब्रह्मात्मकत्वं तन्नियमत्वं तद् व्याप्यत्वं तदभिन्नसत्त्वं तदाधेयत्वादिभिर्योगेन तदपृथक्सिद्धित्वात् अभेदोऽपि स्वामाधिक ।

—वही, पृ० ३५५ ।

^३ यथा घटो द्रव्यं पृथ्वी द्रव्यमित्यादौ द्रव्यत्वावच्छिन्नं सह घटत्वावच्छिन्नं पृथिवीत्वावच्छिन्नं सामानाधिकरण्यं मुख्यमेव विशेषस्य सामानाधिकरण्यं नियमात् एव प्रकृतेऽपि सावनाद्यनन्ताच्च त्यागपरिमितविशेषावच्छिन्नं नेनापरिच्छिन्नं तत्किं विभूतिकेन सत्पदार्थेन पर ब्रह्मणा स्वात्मकं चेतनं चेतनत्वावच्छिन्नं योस्तदात्मरूपयोस्त्वमादि पदार्थयो सामानाधिकरण्यं मुख्यमेव ।

—परपक्षविरिचय पृ० ३५५-५६ ।

भास्कर के अनुयायी भी जीव को मिथ्या मानने में यत्नशील करते हैं क्योंकि वे कुछ ब्रह्म पर मिथ्या उपाधि के आरोपण से मिथ्या दीखते हैं। तथाकथित उपाधियों का ब्रह्म पर आरोपण नहीं समझा जा सकता है। इसका अर्थ भी यह हो सकता है कि धणु रूप जीव ब्रह्म पर उपाधि के आरोपण के कारण है जिसके कारण पूरा ब्रह्म भी स्वयं जीव रूप से दीखता है या जिससे ब्रह्म विभाजित हो जाता है और इसी विभाजन के कारण अनेक जीव रूप दीखता है, या ब्रह्म इन उपाधियों से विद्रष्ट हो जाता है या उपाधियाँ स्वयं जीव रूप लेती हैं। ब्रह्म एकरस और अलङ्घ्य होने के कारण विभाजित नहीं हो सकता। यदि वह विभाजित भी हो जाय तो जीव इस विभाजन से उत्पन्न होने के कारण कालगत होंगे और इसलिए नियम न होंगे, और यह मानना पड़ेगा कि इस मत के अनुसार जितने जीव हैं उतने भागों में ब्रह्म को विभाजित होना पड़ेगा। यदि यह माना जाता है कि उपाधियुक्त ब्रह्म के अंग ही जीव दीखते हैं तो ब्रह्म उन उपाधियों से द्रोपयुक्त हो जायगा और वह अंग बनकर जीव का उत्पन्न करेगा। इसके अतिरिक्त उपाधियों के स्वरूप में परिवर्तन होते रहने के कारण, जीवों का स्वरूप भी परिवर्तित होता रहेगा और इस प्रकार वे सदा ही बन्धन और मुक्ति पाते रहेंगे।^१ यदि उपाधि के परिवर्तन से ब्रह्म में भी परिवर्तन होता है तो ब्रह्म अलङ्घ्य और सब ग्राही न रहेगा। यदि ऐसा माना जाता है कि ब्रह्म पूणतया उपाधि ग्रस्त हो जाता है, तो एक बार कुछ परब्रह्म न रहेगा, और दूसरी ओर सभी शरीर में एक ही आत्मा रहेगी। पुनः, यदि जीव ब्रह्म से सदा मिश्र माने जाते हैं, तो फिर वे ब्रह्म के उपाधिग्रस्त होने के कारण उत्पन्न होते हैं यह कथन स्थापित करना पड़ेगा। यदि ऐसा माना जाता है कि उपाधियाँ स्वयं जीव या आत्मा हैं, तो यह चावोंक जैसा भौतिकवाद हो जाता है। पुनः यह नहीं माना जा सकता कि उपाधियाँ केवल ब्रह्म के नसगुण गुणों की आवृत्ति करती हैं जैसा कि सबगता इत्यादि परतु ये स्वामाविक गुण होने के कारण हटाई नहीं जा सकती। तब दूसरा प्रश्न खड़ा हो सकता है कि ये स्वामाविक गुण ब्रह्म में मिश्र हैं या नहीं या भेद में भेद रूप हैं। वे ब्रह्म में सर्वथा मिश्र नहीं हो सकते, क्योंकि यह मानने से द्वैत या पड़ता है। वे ब्रह्म से भिन्न भी नहीं हो सकते क्योंकि तब वे ब्रह्म के गुण नहीं माने जा सकेंगे। यदि वे अपना ही स्वरूप हैं तो आवृत्ति नहीं किए जा सकेंगे, क्योंकि ऐसे प्रसंग में ब्रह्म की सवचना का अर्थ हो जायगा। यदि ऐसा माना जाता है कि वे भेद में भेद रूप हैं तो यह निम्बार्क मत को मानना होगा।

^१ किंच उपाधी गच्छति सति उपाधिना स्वावच्छिन्न ब्रह्म प्रदेशाकपणा योगात् अनुक्षणमुपाधि सयुक्त प्रदेशभेदात् दृष्टे दृष्टे वच मोक्षी स्याताम् ।

पुन, यदि ऐसा माना जाता है कि सवज्ञता इत्यादि स्वामाविक गुण भी उपाधि के कारण हैं तो यह पूछा जा सकता है कि ये उपाधियाँ ब्रह्म से मि न हैं या भिन्न । दूसरे (पिछले) विकल्प के अनुसार उनमें ब्रह्म में नानात्व उत्प न करने की शक्ति न होगी । पहले विकल्प के अनुसार, यह पूछा जा सकता है कि ये भयन से वर्णित होते हैं या किसी अ य कारण या ब्रह्म से वर्णित होते हैं । पहले मत के अनुसार यह स्वगतिवाद की आलोचना का आस होगा, दूसरा हम अनवस्था दाप की ओर से जायगा और तीसरा आश्चर्य की स्थिति को पहुँचायगा । इसके अतिरिक्त, इस मत में, ब्रह्म नित्य होने से, उसकी गति भी नित्य होगी और उपाधियाँ के बाय का भूत कभी भी न आयगा इस प्रकार मुक्ति असम्भव हो जायगी । उपाधियाँ का मिथ्या असत् या तुच्छ नहीं माना जा सकता, क्योंकि तब यह निम्नांक मत के मानने के बराबर हो जायगा ।^१

यह भागे पूछा जा सकता है कि उपाधियाँ किसी कारणवशात् आरोपित होती हैं या अकारण ही । पहले विकल्प में अनवस्था दोष आता है और दूसरे में मुक्त पुरुष भी फिर बद्ध हो सकता है । पुन, यह पूछा जा सकता है कि सवज्ञता इत्यादि गुण जो ब्रह्म में हैं वे ब्रह्म को पूण रूप से व्याप्त करते हैं या उसके कुछ भग को । पहले मतानुसार, यदि गुण ब्रह्म को पूणतया व्याप्त करते हैं तो मुक्ति असम्भव है और चेतना का सारा क्षेत्र भगान आवृत होने के कारण पूण अघकार का प्रसग उपस्थित होगा (जगदाध्य प्रसग) । दूसरे मतानुसार, सवज्ञता केवल ब्रह्म का एक ही गुण या एकाधिक होने से ब्रह्म के पूणव्य का भूत होता है ।

मास्कर के मत का अनुसरण करते हुए यह पूछा जा सकता है कि मुक्त जीवा की पृथक् सत्ता है या नहीं । यदि पहला विकल्प माना जाता है और यदि उपाधियाँ का नाश होने पर भी जीव अपनी पृथक् सत्ता रखते हैं तो फिर भेद उपाधि द्वारा जनित है यह मत त्याग देना पड़ेगा (अधिकाधिक भेद वादो दत्त जलाजलि स्यात्) । यदि जीवा की पृथक्ता मुक्तावस्था में बनाई नहीं रखी जा सकती, जो उनके स्वरूप का नाश होता है और यह गकरानुपाधियाँ के मायावाद मानने के बराबर होगा, जो यह मानते हैं कि ईश्वर और जीव के मुख्य गुण नाशवान् हैं ।

यह मानना गलत है कि जीव ब्रह्म के अश मात्र हैं क्योंकि इस प्रसग में अश से बना होने के कारण ब्रह्म स्वयं नाशवान् होगा । जब श्रुति जगत् और जीव को ब्रह्म का अश कहती है तो उसने कहने का वल ब्रह्म भूत है और जगत् उसकी तुलना में कहीं छोटा है इस बात पर है । यह भी कल्पना करना कठिन है कि अत कारण ब्रह्म के स्वरूप को भगदित करने में किस प्रकार काय कर सकता है । ब्रह्म किस प्रकार

इन उपाधियाँ का अपना स्वरूप द्रुपित करने देता है। ब्रह्म ने इन जीवों को उत्पन्न करने के लिए इन उपाधियों को नहीं बनाया है, क्योंकि जीव, उपाधियों के पहले अस्तित्व में नहीं थे। इस प्रकार ब्रह्म भेदभेदवाद का सिद्धांत जो उपाधियों के कारण माना गया है (भौषाधिक भेदभेदवाद) सबया गलत है।

निम्बार्क के मतानुसार इसलिए, वह और जीव के बीच भेद और अन्वय स्वाभाविक है और जसा भास्कर सोचते हैं वसा भौषाधिक नहीं है। सप का कुण्डलाकार उसके लम्बे आकार से भिन्न है जो उसका स्वरूप है, कुण्डल का सप से कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है। कुण्डलाकार का सप के स्वाभाविक स्वरूप में वास है ही। किन्तु वहाँ यह अपृथक् है अदृश्य है और सप ही है जिससे वह आश्रित और संप्रणत व्याप्त है। इस प्रकार जीव और जगत् एक दृष्टि से ब्रह्म से पूर्णतया अभिन्न हैं, क्योंकि वह उनका आधार है और उसमें पूर्णतया व्याप्त है, और उस पर आश्रित है फिर भी दूसरी दृष्टि से ब्रह्म से, दृश्य रूप और व्यापार रूप से भिन्न है।^१ दूसरा दृष्टांत जिसके सहारे निम्बार्क मतानुयायी अपनी बात स्पष्ट करना चाहते हैं वह है सूय और उसकी किरणों का दृष्टांत। किरणें एक और सूय से अभिन्न हैं, फिर भी वे भिन्न रूप से प्रत्यक्ष का विषय होती हैं।

इस मत का रामानुज से यह भेद है कि जबकि रामानुज जीव और जगत् को ब्रह्म को विगिष्ट करते हुए मानते हैं और इस अर्थ में वे उससे अभिन्न हैं, निम्बार्क मतवादी जगत् और जीव द्वारा ब्रह्म के स्वरूप के नित्य विकार के प्रसंग को अस्वीकार करते हैं।

जगत् की मत्ता

पाकर मतवादी मानते हैं कि यदि जगत् जो काय रूप होने से सत होगा तो उसका ब्रह्म ज्ञान होने पर निरास न किया जा सकेगा, यदि वह तुच्छ है तो वह प्रत्यक्ष नहीं दीक्षेगा। किन्तु जगत् हमें प्रत्यक्ष दीक्षता है और उसका बोध भी होता है इसलिए वह अनिवचनीय है यह कहने का अर्थ यही होता है कि वह मिथ्या है।^२

^१ यथा कुण्डलावस्थापन्नस्थ अहं कुण्डल व्यक्तापन्नत्वात् प्रत्यक्ष प्रमाण गाचर तद् भेदस्य स्वाभाविकत्वात् लम्बायमानावस्थाया तु सर्पायतावच्छिन्न-स्वरूपेण कुण्डलस्य तत्र सार्वेष्टि अयक्त-नामरूपतापत्त्या प्रत्यक्षागाचरत्वं सर्वात्मकत्वं-तदाधेयत्वं-तद् व्याप्यत्वादिना तदपृथक्सिद्धत्वादभेदस्यस्यापि स्वाभाविकत्वम्।

—परपक्षगिरिवज्र पृ० ३६१।

^२ असत्त्वेन प्रतीयते सत्त्वेन बाध्यते, प्रतीयते बाध्यते च अतः सदसद् विलक्षणं हि अनिवचनीयमेव अभ्युपगम्यम्।

—परपक्षगिरिवज्र, ३८४।

परन्तु इस अनिवचनीयता का अर्थ क्या है ? इसका अर्थ यह नहीं है कि वह खरगास के सींग जैसे निमूल स पदार्थ की तरह पूरुतया असत् है । इसका यह भी तात्पर्य नहीं है कि जो पूरुतया असत् होगा, वह अभावा होगा । किन्तु सभी पदार्थ या तो हैं या नहीं हैं । (सत् या असत्) क्योंकि सत् और असत् से भिन्न कोई वस्तु नहीं होती । यह ऐसी भी नहीं हो सकती जिसका कोई परिभाषा ही नहीं की जा सके, क्योंकि इस अभावी ही अनिवचनीय कहकर परिभाषा दी गई है (नापि निवचनामहत्वम अनेनैव निरुच्यमानतया असम्भवात्) । इसे अभाव का प्रतियोगी भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि तुच्छ वस्तु भी ऐसी नहीं है और ब्रह्म भी जो सत् है और निगुण है वह भी किसी सत्ता का प्रतियोगी नहीं है । यदि ऐसा कहा जाता है कि ब्रह्म, मिथ्या भास का प्रतियोगी है तो वह सत्तावयित अनिवचनीय के विषय में सब कहा जा सकता है । ब्रह्म किसी भी सत्ता का प्रतियोगी नहीं है जो उसकी कोटि का हो । वह सत् और असत् दोनों का प्रतियोगी नहीं है ऐसी व्याख्या भी ब्रह्म की नहीं की जा सकती क्योंकि तुच्छ वस्तु का कोई प्रतियोगी नहीं होता, क्योंकि तुच्छ वस्तु अपने स्वयं के अभाव का प्रतियोगी नहीं होती । इसके अतिरिक्त, ब्रह्म और तुच्छ वस्तु निगुण हैं तो वे दोनों ही सत् और असत् वस्तु के प्रतियोगी माने जा सकते हैं और इस प्रकार वे अनिवचनीय माने जा सकते हैं ।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि अनिवचनीयता एक ऐसा वस्तु है जिसका वह पर्याप्त रूप से ऐसी है या ऐसी नहीं है इस प्रकार बयान नहीं किया जा सकता । इस प्रकार ब्रह्म में और अनिवचनीयता में कोई भेद न रहेगा । यदि ऐसा कहा जाता है कि अनिवचनीय यह है जिसकी सत्ता के विषय में कोई प्रमाण दिया नहीं जा सकता, तो वही ब्रह्म के विषय में भी कहा जा सकता है क्योंकि ब्रह्म प्रत्यक्ष रहित शुद्ध सत्त्व होने ॥ उस किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

पुनः जब ऐसा कहा जाता है कि अनिवचनीय सत् और असत् दोनों ही नहीं हैं तो सत् और असत् शब्द अर्थ समझ के परे हो जाते हैं । क्योंकि सत् शब्द का अर्थ सत्ता या सत्ता नहीं हो सकता, ऐसा प्रत्यक्ष न ब्रह्म और न जगदाभास में रहता है । सत् का अर्थक्रियाकारित्व की परिभाषा भी नहीं दी जा सकती और न उसे बाधरहित कहा जा सकता है, न अभाव ही कहा जा सकता है जिसकी बाध सम्भव है क्योंकि जगदाभास जिसका बोध होता है वह अभाव रूप नहीं माना गया है वह असत् और सत् दोनों रूप नहीं है । सत् और असत् की, जो सिद्ध नहीं किया जा सकता, ऐसी भी परिभाषा नहीं कर सकते क्योंकि ब्रह्म एक ऐसी वस्तु है जो न सिद्ध ही है और न असिद्ध ही की जा सकती है । इसके अतिरिक्त, जगत प्रपञ्च को ऐसा नहीं कहा जा सकता कि वह सत् और असत् से भिन्न है क्योंकि उसकी व्यावहारिक सत्ता मानी गई है । पुनः यह भी आग्रह किया जा सकता कि यदि किसी वस्तु का ठीक

तरह से सत या असत रूप से वर्णन नहीं कर सकते तो वह पदार्थ सवथा अवास्तव होना चाहिए, यदि कोई वस्तु सत गौर असत रूप से ठीक तरह वर्णित नहीं हो सकती, तो वह अवास्तव है यह अर्थ नहीं निकलता। अविद्या का अंतिम प्रलय असत या सत है ऐसा हम वर्णन नहीं कर सकते पर तु इसका अर्थ यह नहीं है कि ऐसा प्रलय स्वयं अवास्तविक और अनिवचनीय है (नानिर्वाच्यश्च तत्क्षयः)।

पुन, 'जगत का ज्ञान से लय होना' इस सीधे वाक्य से जगत का मिथ्यात्व आवश्यक रूप से अनुमित नहीं होता। यह मानना गलत है कि ज्ञान मिथ्या अज्ञान का नाश करता है क्योंकि ज्ञान, अपने जैसे विषय वाले अभाव का नाश करता है, एक पदार्थ का ज्ञान, जैसेकि घड़े का ज्ञान किसी दूसरी वस्तु के ज्ञान से निरास किया जा सकता है, संस्कार प्रत्यभिज्ञा से हटाए जा सकते हैं, मोह सासारिक वस्तुओं में दोष दशन से हटाया जा सकता है और उसी प्रकार पाप पुण्य कम से। प्रस्तुत प्रसंग में भी, यह मली प्रकार मानना चाहिए कि केवल ब्रह्म के ज्ञान से नहीं कि तु उसके स्वरूप के ध्यान से जगत् की वस्तुओं के विषय में मिथ्या विचार हटते हैं। इस प्रकार बंधन भी सत्य है और वह ब्रह्म के स्वरूप के ध्यान से नहीं हट सकता, यदि श्रुति ऐसा कहती है, तो इस विषय में कोई आक्षेप भी नहीं किया जा सकता। जो काटा जा सकता है या हटाया जा सकता है वह आक्षेप रूप से मिथ्या होना चाहिए यह किसी भी वाय युक्त भाषा से अनुमित नहीं होता। पुन यह अनुभव से सुविदित है कि जो नष्ट किया जाता है और जो नष्ट करता है उनकी एक ही कोटि की सत्ता होती है, यदि ब्रह्म ज्ञान जगत के प्रति दृष्टिकांश को मिटा सकता है तो वह दृष्टिकांश भी सत्य होना चाहिए। जैसे ज्ञान और ज्ञेय एक ही कोटि की वस्तुएँ हैं उसी प्रकार दोष का अधिष्ठान भी है अज्ञा और अज्ञान एक ही कोटि की वस्तु है और इसलिए दोनों सत्य हैं।

आगे, यदि जिसे अज्ञान कहा जाता है वह मिथ्या ज्ञान ही केवल है तो जब वह आत्म ज्ञान से हट जाता है तो उसे जीवन भुक्ति या सिद्धावस्था में बने रहने का कोई कारण नहीं है। इसलिए, एक वस्तु ज्ञान से मिट सकती है केवल इसी कारण वह मिथ्या है यह केवल उसका ज्ञान से विरोध प्रकट करता है। इसलिए ससार भी सत्य है और बंधन भी। बंधन किसी प्रकार के ज्ञान से नहीं हटता किंतु ईश्वर कृपा से हटता है। सच्चे ज्ञान का वाय भगवान् को कृपा करने के लिए जगाना जिससे बंधन की ग्रंथि कट जाय।

पुन, सभी श्रुति की इस बात पर एक वाक्यता है कि इस दृश्य जगत का ईश्वर द्वारा धारण एवं रक्षण किया जाता है। यदि यह जगत केवल मिथ्या प्रपच ही होता

* वस्तुतस्तु भगवत्प्रसादादेव बंध निवृत्तिन प्रकारा तरेण ।

तो यह कहने का कोई शय ही न होता कि भगवान् ने इसे धारण किया है। क्योंकि जगत मिथ्या है यह जानकर वह उसे रखण और पासन करने के लिए कोई प्रयत्न नहीं करता। यदि भगवान् स्वयं भ्रमज्ञान के प्रभाव में है, ऐसा माना जाता है तो वह ईश्वर ही नहीं कहा जा सकता।

पुरातन विवाद प्रणाली स्वीकार करते हुए माधव मुकुन्द कहते हैं कि जगत् को जिस प्रकार मिथ्या कहा गया है उसे कभी भी सिद्ध या प्रमाणित नहीं किया जा सकता। जगत् मिथ्या है इसे सिद्ध करने का एक प्रमाण यह दिया जाता है कि वह शेष है या द्रव्य है। किंतु यदि वेदांतप्रत्यय, ब्रह्म के स्वरूप के विषय में लिखते हैं तो उन पाठों के शय ज्ञान से, ब्रह्म का स्वरूप बुद्धिगम्य हो जायगा और इसलिये मिथ्या, होगा। यदि ऐसा साग्रह किया जाता है कि ब्रह्म सोपाधिक रूप से ही बुद्धिगम्य होता है और वह उपाधियुक्त ब्रह्म मिथ्या माना जाता है तो उत्तर यह है कि जब ब्रह्म अपने शुद्ध स्वरूप से प्रकट नहीं हो सकता तो उसकी शुद्धता सिद्ध नहीं की जा सकती। यदि ब्रह्म का शुद्ध स्वरूप बुद्धि के विषय के रूप में श्रुति के बखन के अनुसार प्रकट नहीं हो सकता, तो वह स्वप्रकाश्य नहीं है यदि वह बुद्धि की शक्ति से व्यक्त होता है तो शक्ति से व्यक्त होने के कारण मिथ्या है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि क्योंकि जो कुछ भी अशुद्ध है वह पर प्रकाश्य है इससे यह तात्पर्य निकलता है कि जो कुछ भी भ्रमांत है वह स्वप्रकाश्य है क्योंकि शुद्ध सत्ता जो नितांत असंग है वह व्यतिरेक व्याप्ति से लक्षित नहीं की जा सकती या जानी नहीं जा सकती। इस प्रकार अशुद्ध ही स्वयं एक केवल भाव पदार्थ के रूप में जाना जाता है, शुद्ध से विरोधी तत्व के रूप में नहीं जाना जाता क्योंकि ऐसा ज्ञान, शुद्धता के ज्ञान को अनुमित करेगा। यदि इसलिये, स्वप्रकाश्यता के विषय की शुद्धता विरोधी के रूप में अशुद्धता में अस्वीकार नहीं किया जाता तो स्वप्रकाश्यता भी शुद्धता में स्वीकृत नहीं की जा सकती। इसके अतिरिक्त, यदि शुद्ध ब्रह्म बुद्धि द्वारा कभी भी प्राप्त नहीं हो सकता तो मुक्ति कभी शक्य न होगी या मुक्ति केवल उपाधियुक्त ब्रह्म से हागी।

इसके अतिरिक्त, यदि सभी पदार्थ ब्रह्म पर अभ्यास के कारण हैं तो उनके ज्ञान के साथ ब्रह्म का भी ज्ञान होना चाहिए। श्रुति भी ऐसा कहती है, 'ब्रह्म मन द्वारा देखा जाना चाहिए और कुशाग्र बुद्धि द्वारा ग्रहण किया जाना चाहिए,' ब्रह्म मन द्वारा और कुशाग्र बुद्धि द्वारा ग्रहण करना चाहिए। (मन सेवोनु द्रष्टव्यम् द्रष्टव्ये स्वप्नया बुद्ध्या)। और भी श्रुतिपाठ हैं जो ब्रह्म को ध्यान का विषय बताते हैं (त पश्यति निष्कल ध्यायमानम्)।

पुन मिथ्या को निश्चित करने वाली अनुभव क्षमता या बुद्धिगम्यता को चेतन्य से सम्बंधित होने के शय में परिणामित किया जाता है, जबकि शुद्ध चेतन्य का भ्रम द्वारा सम्बंधित हुआ माना गया है तो ब्रह्म भी प्रत्यक्ष हो सकता है इस प्रकार की

भाषति उठाई जा सकती है। इस सम्बन्ध में, यह समझना कठिन है कि, ब्रह्म जिसका अज्ञान से कोई विरोध नहीं है, उसका वृत्ति से या चेतनावस्था से संयोग होने पर, अज्ञान से किस प्रकार विरोध हो सकता है। इस प्रकार मानने के बजाय यह अच्छी तरह माना जा सकता है कि पदार्थ का अपने ही अज्ञान से विरोध हो जाता है जबकि वह वृत्ति से सम्बन्धित हो जाता है जब वह उसी अतवस्तु को अपना विषय बनाए रहता है। ऐसी भाषणा के अनुसार दृश्यता चित्तवृत्ति युक्त चेतन्य से नहीं होती, क्योंकि उपाधि का सम्बन्ध विषय से होता है न कि चेतन्य से। इस प्रकार यह अच्छी तरह माना जा सकता है कि एक पदार्थ अपनी ही चित्त वृत्ति द्वारा उपाधि युक्त होकर दृश्य बनता है। चित्त वृत्ति का शुद्ध चेतन्य पर बिम्ब पड़ना चाहिए यह भाषणा अनावश्यक है, क्योंकि यह भली प्रकार माना जा सकता है कि अज्ञान वृत्ति द्वारा ही नष्ट होता है। एक विषय या पदार्थ, वृत्ति द्वारा ही ज्ञात होता है और किसी भी वस्तु का ज्ञान होने के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वृत्ति, प्रत्यय या प्रतिकृति को चेतन्य में प्रतिबिम्बित होना चाहिए। पुनः यदि ब्रह्म अपना ही नेत्र विषय नहीं बन सकता, तो उसे स्वप्रकाश्य भी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि स्वप्रकाश्यता का अर्थ यही है कि वह अपने को स्वतन्त्र रूप से प्रकट करे और उससे यह अर्थ निकलता है कि ब्रह्म स्वयं अपना विषय है। यदि जो अपना विषय नहीं हो सकता उसे ही स्वप्रकाश्य कहा जा सकता है तो भौतिक पदार्थ भी स्वप्रकाश्य कहे जा सकते हैं। इसके अतिरिक्त, निर्विशेष ब्रह्म में अपने स्वरूप से अतिरिक्त पराक्षता या स्वप्रकाश्यता नहीं हो सकती (निर्विशेष ब्रह्मणि स्वरूप मित्रापरोक्षस्य अभावेन)।

अद्वैतवाद में आत्मा को शुद्ध ज्ञान स्वरूप माना गया है जिसमें ज्ञातृ ज्ञेय भाव नहीं है। किन्तु जो यह दावा ही नहीं है उसे ज्ञान कैसे कहा जा सकता है, क्योंकि ज्ञान को विषय को प्रकाशित करने वाला माना है। यदि जो विषय को प्रकट नहीं करता उसे ज्ञान कहा जा सकता है तो घटा भी ज्ञान कहलाया जा सकता है। पुनः, एक प्रश्न स्वाभाविक तौर से खड़ा होता है कि यदि ज्ञान आत्मा से अलग है तो वह प्रमा होगा, या अप्रमा यदि प्रमा है तो अज्ञान इसके द्वारा प्रकाश पाता है वह भी प्रमा कहलाएगा, और यदि वह अप्रमा है तो वह किसी दोष के कारण होगा, और आत्मा में कोई ऐसा दोष नहीं है। यदि वह न तो सच्चा या भूठा ज्ञान है तो ज्ञान होगा ही नहीं। पुनः, यदि जगत् प्रपञ्च अम है, तो वह ब्रह्म पर अध्वस्त होगा। यदि ब्रह्म अध्यास का अधिष्ठान है, तो वह सामान्य तौर से जानने में आने वाला कोई एक पदार्थ होगा किन्तु उसका विस्तार से ज्ञान नहीं होगा। किन्तु ब्रह्म कोई ऐसा पदार्थ नहीं है जिसका हम सामान्य या विशेष रूप से ज्ञान हो। ब्रह्म, इसलिए अध्यास का अधिष्ठान नहीं माना जा सकता। इस सम्बन्ध में आगे यह ध्यान में रखना चाहिए कि यदि जगत् असत् या तो उसका अनुभव नहीं हो सकता था, तुच्छ

वस्तु किसी के अनुभव में नहीं आती। भ्रम-जनित सप भी मच्चा भय पैदा कर सकता है यह तक अप्रमाण है, क्योंकि भ्रम जनित सप भय उत्पन्न नहीं करता किंतु सप का सच्चा ज्ञान उसे उत्पन्न करता है। एक बच्चा सच्चा सप की पकड़ने से नहीं डरता क्योंकि उसे सप के विषय में कोई ज्ञान नहीं होता और न उसके हानिकारक गुणा का ज्ञान होता है। स्वप्न को भी भगवान् द्वारा उत्पन्न की गई सच्ची वृत्तियाँ मानना चाहिए उसे मिथ्या आरोपण नहीं मानना चाहिए। स्वप्न, स्वप्न द्रष्टा को ही दीक्षित है और किसी का नहीं, इसलिए व मिथ्या है यह तक अप्रमाण है, क्योंकि एक व्यक्ति के भाव और विचार उससे निकटवर्ती की मात्रा में नहीं हो सकते।^१

जगत् इस प्रकार ब्रह्म पर मिथ्या आरोपण नहीं है किंतु ब्रह्म की विभिन्न शक्तियाँ का परिणाम है। इस मत का साक्ष्य सं यह भेद है कि सारण कुछ प्राकृत तत्वा के सम्पूर्ण परिणाम का भाता है जबकि निम्बाक ब्रह्म की विभिन्न शक्तियों के परिणाम का मानते हैं। ब्रह्म स्वयं निरव्य अपरिणामी एवं अविकारी रहता है केवल उसकी शक्तियाँ ही परिणाम प्राप्ती हैं और दृश्य जगत् उत्पन्न करती हैं।^२

जगत् ब्रह्म के माया में प्रतिबिम्बित होने से उत्पन्न होता है या हमसे उपाधि प्रस्त होने से उत्पन्न होता है, यह स्पष्टीकरण अप्रमाण है क्योंकि माया दूसरी ही कोटि का पदार्थ है ब्रह्म का उसमें प्रतिबिम्बित होना या उपाधिप्रस्त होना नहीं हो सकता। एक चोर को स्वप्न की डोरी से नहीं बाधा जा सकता।

वनमाली मिश्र

भारद्वाज वश के वनमाली मिश्र व दायन से दो भील दूरी पर त्रियम्ब के निवासी थे उ हाने अपने वेदांत सिद्धांत सग्रह में जो 'श्रुति सिद्धांत सग्रह' भी कहलाता है निम्बाक मत के महत्वपूर्ण सिद्धान्त प्रतिपादित किए हैं। ग्रंथ चारिकाओं और उनकी टीकाओं की शाली में लिखा गया है। इस ग्रंथ का आधार निम्बाक की ब्रह्म सूत्र टीका तथा उनकी अन्य टीकाएँ हैं।

वे दुःख का कारण, आत्मा से बाह्य पदार्थों के प्रति बाह्य को मानते हैं सुख इसका विरोधी है।^३ स्वाध्याय दृष्टि से किए गए कर्म वे निषिद्ध कर्मों का करना तथा वेद विहित कर्मों का न करना पाप उत्पन्न करता है। इसके विपरीत कर्म तथा वे जो भगवान् को प्रिय हैं, पुण्य उत्पन्न करते हैं। पाप और पुण्य का मूल, भगवान् की

^१ परपक्षगिरिविजय, पृ० ४२६।

^२ वही, पृ० ४२६।

^३ श्रुति सिद्धांत सग्रह, १, ६, १०, ११।

शक्ति ही है जो भगवान् ने गुणा को आवृत कर काय करती हैं। अविद्या सत् और भाव रूप है और प्रत्येक जीव में भिन्न है। यह मिथ्या या भ्रम को उत्पन्न करती है जिससे वस्तु भ्रमयाय दीखती है और यही मिथ्या ज्ञान पुनर्जन्म का कारण है।^१ प्रत्येक जीव में अविद्या भिन्न है। इसी अविद्या के कारण व्यक्ति अपनी सम्पत्ति से समत्व करके मोहित होता है और इसी के कारण उसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का अनुभव होता है। वास्तव में सभी के सारे कर्म भगवान् के कारण हैं और जब कोई यह अनुभव कर लेता है तब उसका मोह टूट जाता है और वह पलाशा त्याग देता है। अविद्या, चित्त और सुख दुःख के अनुभव उत्पन्न करती है, यही मिथ्या माह उत्पन्न करती है जिससे वह इन अनुभवों का अपना मान लेता है और ज्ञान और आनन्दमूलक अपने स्वरूप को अनुभव करना छोड़ देता है। केवल विदेह ही इस अवस्था का भोग करते हैं, जीवन मुक्त और सत् इस अवस्था में ही भोगते हैं। अज्ञान जनित मोह के कारण ही मनुष्य ईश्वरेच्छा पर अग्रसर होने के लिए जाग्रत होता है। किन्तु अज्ञान सचमुच अज्ञान है इसलिए दुःख का अनुभव भी सच्चा है। हमारा पुनर्जन्म वेद विरुद्ध कर्म करने से या अपनी इच्छाएँ पूर्य करने का कारण होता है।^२ भगवान् द्वारा ही हमारे सारे कर्म होते हैं और वर्त्ता किसी भी प्रकार स्वतन्त्र नहीं है ऐसा अनुभव करने से आत्मा मुक्त होती है। जब मनुष्य यह अनुभव करता है कि दूसरे पदार्थ से मिथ्या सम्बन्ध जाड़ने से और अपने को सचमुच स्वतन्त्र मानने से वह दुःख का भाग्य होता है तब वह अपने कर्मों और सुख दुःख से विरक्त हो जाता है और सभी पदार्थों का दुःख रूप समझने लगता है। यही विरक्ति भगवान् को प्रिय है। वेद में भक्ति प्राप्त करने के लिए श्रवण, मनन निदिध्यासन रूप साधन कहे गए हैं।^३ निदिध्यासन, श्रवण और मनन करने पर ही होता है, क्योंकि निदिध्यासन साक्षात् अनुभव है जो श्रवण और मनन के बिना शक्य नहीं है। उपराक्त प्रक्रिया सही चित्त मुक्त होता है जो

^१ प्रति जीव विभिन्ना स्यान् सत्या च भावरूपिणी ।

अतस्मिन्स्तद्विधो हेतु निदान जीव समृतो ।

—श्रुति सिद्धांत सग्रह, १-१५ ।

^२ अत काम्य निषिद्धम् च दुःख बीज त्यजेत् युष । श्रुति सिद्धांत सग्रह पृ० ६३ ।
वनमाली मिथ्य के अनुसार मनुष्य अपने कमानुसार मृत्युपण्यत स्वयं या नरक में जाता है और अपने फल का भोग प्राप्त करने पर या दुःख उठाकर वह वृक्ष रूप से जन्मता है उसके बाद त्रियक् योनि में, फिर यवन या म्लेच्छ योनि में, फिर निम्न जाति में और अन्त में ब्राह्मण कुल में जन्म लेता है ।

^३ अत्राय विषय पुरो ब्रह्मानारविद्या सदा ।

निदिध्यासन शब्दार्थो जायते सुधिया हि स ।

—वही, २-१३ ।

भगवान् को प्रिय है और जिस प्रकार संगीत के अभ्यास से ही राग और स्वर अपरोक्ष होते हैं उसी प्रकार भगवान् अपरोक्ष हाते हैं। यह अपरोक्ष अनुभव अपने आपका ही है। क्योंकि इस अवस्था में चित्त व्यापार नहीं रहता। व्यक्तिक अनुभव का भ्रत होना भगवान् के अपरोक्ष अनुभव के बराबर है। यह अवस्था भविष्य या मनोनाश की अवस्था है।^१ इस प्रकार मनुष्य परम मुक्ति की अवस्था में भगवान् का प्रानन्द स्वरूप में अनुभव करता है, लेकिन तब भी वह भगवान् के सभी गुणों का अनुभव नहीं कर सकता क्योंकि भगवान् भी अपने सारे गुणों को नहीं जानते। ऐसी मुक्ति भगवत्कृपा से ही प्राप्य है। ऐसी मुक्तावस्था में मनुष्य, एक मछली जिस प्रकार उदधि में तैरती है, ऐसे वह भगवान् में वास करता है। भगवान् अपनी कृपा की सहजता से ससार रचना करते हैं अपनी कृपा को बढ़ावा देने के लिए ऐसा नहीं करते, उसी प्रकार मुक्त भी भगवान् में अपने स्वरूप का सहजता से स्मरण करते हैं अपना प्रानन्द बढ़ाने के लिए नहीं करते।^२ भगवान् हमारे भ्रतर में ही विराजमान हैं और उसे हम साक्षात् करते हैं तब ही हम मुक्ति पाते हैं। कुछ लोग इस लोक में मुक्ति पाते हैं और कुछ परलोक में जहाँ से वे अपने कर्मानुसार गमन करते हैं। किन्तु सभी प्रकार की मुक्ति, भ्रजान के नाश से, मनुष्य की स्वस्थिति में वास है।^३ जीवन मुक्त या सत पुरुष वे हैं जिनकी भविष्य का नाश हो गया है किन्तु अभी उन्हें अपने

^१ ब्रह्म गोचरस्य वेदात्त वासित मनसि उत्पन्नस्य अपरोक्षस्य य प्रागभाव तस्य प्रभावो ध्वसो ज्ञान तद् ध्वसा यतरूपा ज्ञान ब्रह्मण सम्ब ध ससार दशाया नास्ति ।
—वही, २-१६ ।

^२ प्रानन्दोद्भवतो विष्णोयथा शृष्ट्यादि चेष्टनम् ।

तथा मुक्तचित्ता क्रीडा न त्वानन्द विवदये ।

—वही, २-३७ ।

^३ स्वरूपेण स्थिति मुक्ति रज्ञान ध्वस पूर्वकम् । (वही २-५८ यह मुक्ति चार प्रकार की हो सकती है, साक्ष्य, अर्थात् कृष्ण बाह्य रूप जैसी, सालोक्य अर्थात् विष्णु लोक में वास, सायुज्य, या भगवान् में लय होना, सामीप्य या भगवान् के किसी रूप से सम्बन्धित हाकर उनके पास रहना। भगवान् में लय होना उनसे एक होना नहीं समझना चाहिए। यह भ्रम पशुओं का वन में भ्रमण करने जसा है। मुक्त जीव भगवान् से भिन्न हैं किन्तु वे भगवान् में वास करते हैं (एव मुक्त वा हरे भिन्न रम ते तत्र मोदत वही २-६१) वे भगवान् में से बाहर भी जा सकते हैं, और हम भी सुनते हैं कि वे उत्तरोत्तर अनिरुद्ध, प्रसन्न, सवर्ण और वासुदेव के शरीर में प्रवेश करते हैं। इन मुक्त जीवों का ससार रचना और सहार से कोई वास्ता नहीं होता। वे यह परिणाम होते रहते भी वैसे ही बने रहते हैं। वे महामारत के नारायणीय भाग में वर्णित श्वेतद्वीपवासी जैसे हैं। ता भी वे भगवान् के नियंत्रण में हैं और इस नियंत्रण का किसी प्रकार का दुःख नहीं उठाते ।

प्रारम्भ का फल भोगना बाकी है। भगवत्प्राप्ति सचित और त्रियमाण को नष्ट कर सकती है किन्तु प्रारम्भ को नष्ट नहीं कर सकती।

यह समझना मस्त है कि हर कोई भानन्द का अनुभव कर सकता है, इच्छित अवस्था केवल वही है जिसमें व्यक्ति अनिरोध भानन्द अनुभव कर सके।^१ गाढ़ निद्रा की अवस्था में भानन्द का थोड़ा अनुभव हो सकता है, किन्तु पूरा भानन्द नहीं अनुभव किया जा सकता जैसा कि मायावादी मानते हैं। मायावादी और बौद्ध में कोई भी भेद नहीं है केवल कहने के ढंग में ही भेद है।^२

आत्मा को अनुमाना है किन्तु उसकी सत्ता यह प्रत्यक्ष सिद्ध होती है, (यह प्रत्यक्षवेद्य), जो समस्त अनुभव भोगता है। मगवान् पर प्रभावित होते हुए भी वह सचमुच कर्ता है जो अविद्या से प्रभावित होकर ऐसा करता है। आत्मा की सत्ता भी जीवन की सभी अवस्थाओं की निरन्तरता से सिद्ध होती है। स्वायत्त रूप के प्रति सभी जीवों की ममता यह सिद्ध करती है कि प्रत्येक आत्मा को अपने में अनुभव करता है और यह आत्मा प्रत्येक में भिन्न है। जीव और ईश्वर में भेद यह है कि जीव की शक्ति और ज्ञान सीमित है और यह परतन्त्र है और ईश्वर स्वयं सब शक्तिमान् और स्वतन्त्र है वह जीवों में अविद्या शक्ति द्वारा स्वतन्त्रता का मिथ्या विचार पैदा करता है। जीव इस प्रकार ईश्वर में भिन्न है किन्तु वे मुक्तावस्था में ईश्वर में रहते हैं और उनके सभी काम ईश्वर की अविद्या शक्ति से नियंत्रित हैं इसलिए उन्हें ईश्वर से एक भी माना जा सकता है। जीव का विल ईश्वर की अविद्या का काम है जीव का जगत् अनुभव भी, ईश्वर की क्रिया के कारण है। आत्म स्वरूप होने से जीव को ईश्वर के स्वरूप का शुद्ध ज्ञान के रूप में अनुभव होता है। जीव की स्वरूपावस्था ही उनकी मुक्तावस्था है। जीव अपने स्वरूप से सतचित्त भानन्द रूप हैं और अनुभूति होने पर भी अतन्त्रता द्वारा अपने सारे शरीर का अनुभव कर सकते हैं जिस प्रकार कि जीव अपने प्रकाश से सारे कमरे को प्रकाशित करता है। दुःख का अनुभव भी अतन्त्रता का शरीर के भिन्न भागों में प्रसारण और अविद्या से शक्य है जिस अविद्या के कारण जीव अपने पराय वस्तुओं का अध्ययन करता है। जीव का दूसरे पदार्थों से सम्बन्ध प्रत्येक के अतन्त्रता से शक्य है इसलिए प्रत्येक जीव के अनुभव का क्षेत्र भी उसके अतन्त्रता के व्यापार तक ही सीमित है। प्रत्येक जीव में पृथक् अतन्त्रता है।

^१ पुरुषार्थ सुखित्व हि नत्वानन्द स्वरूपता ।

—बही, २६६ ।

^२ मेयतो न विदोषोऽस्ति मायि सौमत्योभते ।

ममीमांसा भिदा तु स्यात् एकस्मि नपि दग्ने ।

—बही, २-११६ ।

उपनिषद् ईश्वर का सब कहती है, (सब खल्विद ब्रह्म) और यह इसलिए सभी में व्याप्त है और सब का नियता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि जीव उस पर आश्रित है और आधारित है (तदाधारत्व), कि तु इससे यह भय नहीं निकलता कि वे उससे अभिन्न हैं। ईश्वर स्वयं अपने आप सभी वस्तुओं को रच सकता है किन्तु केवल अपनी लीला के लिए क्रीडा के लिए वह प्रवृत्ति की और जीवा के कर्मों से उत्पन्न नियति को, सहायता लेता है। यद्यपि ईश्वर मनुष्या का अपनी इच्छानुसार कम करने देता है किन्तु उसका नियन्त्रण अनादि अदृष्ट के अनुसार होता है। यहाँ पर जो कमवाद प्रतिपादित किया गया है वह पतञ्जलि के कमवाद से भिन्न है। पतञ्जलि और उनके टीकाकारों के अनुसार मनुष्य अपने सुख दुःख रूप कर्मों के फलों का भोग अपनी स्वतन्त्रता से भोगता है कि तु यहाँ मनुष्य के कम ईश्वर द्वारा, उनके पिछले शुभाशुभ कर्मानुसार नियन्त्रित हैं जो अनादि हैं। इस प्रकार हमारे साधारण जीवन में हमारे सुख दुःख ही नहीं, कि तु अच्छे और बुरे कम करने की शक्ति भी हमारे पिछले कम द्वारा ईश्वर ने नियन्त्रण से निश्चित है।

विज्ञान भिक्षु का दर्शन

विज्ञान भिक्षु के दर्शन का विहगावलोकन

अंतिम ध्येय दुःख का अंत नहीं है किन्तु दुःख के अनुभव का अंत है क्योंकि मुक्तावस्था में दुःख के अनुभव का अंत होता है, दुःख की मुक्ति नहीं होती क्योंकि वह ससार में बना रहता है और दूसरे दुःखी हुआ करते हैं। केवल मुक्त लोग ही दुःख का अनुभव नहीं करते। मुक्ति की चरम अवस्था आनन्द-अवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि वहाँ चित्त और इन्द्रियाँ नहीं रहती इसलिए आनन्द का अनुभव नहीं हो सकता। आत्मा आनन्द स्वरूप नहीं हो सकता और साथ ही उसका भोक्ता भी नहीं बन सकता। जब यह कहा जाता है कि आत्मा आनन्द स्वरूप है वहाँ आनन्द शब्द का अर्थ पारिभाषिक रूप से दुःख का अभाव है।

भिक्षु सत्ता के स्तरों को मानते हैं। वे मानते हैं कि एक दूसरे से अधिक स्थायी और सत्य है। जबकि परमात्मा एक ही और वह न परिणाम ग्रस्त है और न उसका प्रलय होता है। वह प्रकृति तथा उसका विकार और पुण्य से अधिक सत्य है। यह मत पुराणा में भी प्रतिपादित^३ कि जगत् का अंतिम स्वरूप ज्ञानरूप है जो परमात्मा का रूप है। इसी वास्तविक रूप में जगत् अंतिम माना गया है प्रकृति और पुण्य की तरह नहीं जा परिणामी है। प्रकृति, ईश्वर की अव्यक्त शक्ति के रूप में, जहाँ तक सत्ता रखती है असत् मानी गयी है, किन्तु जहाँ तक वह विकार परिणाम से व्यक्त होती है उसे सत् माना है। मुक्ति जब समाप्ता और ग्यारह इन्द्रियों से मुक्त सूक्ष्म शरीर के विच्छेद से प्राप्त होती है। इस विच्छेद^४ परिणामस्वरूप, शुद्ध चैतन्य रूप आत्मा ब्रह्म में सागर में नदियाँ की तरह लय हो जाती है। यह अवस्था समिपता की नहीं है किन्तु भेद में अभेद अवस्था है। सांख्य के अनुसार, सुख दुःख रूपी कम विषाक जहाँ तक मुक्त नहीं होते, वहाँ तक मुक्ति नहीं मिलती अर्थात् अविद्या के नाश होने पर भी, प्रारब्ध मुक्त होने तक मुक्ति रुक जाती है। योगी, अवश्य ही, भसप्रज्ञात समाधि में डूब सकता है जिसमें प्रारब्ध अनुभव दूर किया जा सकता है। भसप्रज्ञात समाधि से वह स्वेच्छा से मुक्तावस्था में जा सकता है। केवल उपनिषद् के पाठों का अर्थ समझने से मुक्तावस्था प्राप्त नहीं होती किन्तु विचार द्वारा ज्ञान प्राप्त करने पर तथा योग की उत्तरोत्तर समाधि अवस्था में अभ्यास से प्राप्त होती है।

जगत् चेतन्य स्वर्ण्य ब्रह्म से, साक्षात् प्रकट नहीं होता, और न काल, प्रकृति और पुरुष, ब्रह्म में त्रिपरिणाम द्वारा प्रकट होते हैं। यदि जगत्, ब्रह्म से साक्षात् ही प्रकट हुआ होता तो पाप और बुराईयाँ ब्रह्म से उत्पन्न हुई मानी जाती। ईश्वर के अनादि सकल्प द्वारा सत्त्व के संयोग से ब्रह्म पूर्व सग के धारम्भ में ईश्वर रूप से काम करता है और सच्चमुच्च पुरुष और प्रकृति का उत्पन्न करता है जो ब्रह्म में व्यक्त हैं और दोनों का संयोग कराता है। जिस क्षण ब्रह्म, पुरुष और प्रकृति को उत्पन्न करता है उसे काल माना जा सकता है। इस अर्थ में काल को, बहुधा ब्रह्म का गत्यात्मक कारक माना जाता है। यद्यपि पुरुष अपने आप में सदा सन्निय है, किन्तु उनमें प्रकृति के संयोग के कारण आदोन्नत का भास होता है, जो सदा गतिशील है। काल ब्रह्म का गत्यात्मक कारक होने से स्वाभाविक तौर से प्रकृति की गति से सम्बंधित है क्योंकि पुरुष और प्रकृति, स्वयं दोनों अपने आप में सन्निय हैं और ब्रह्म की गत्यात्मक शक्ति से क्रियमाण होते हैं। वास्तविक सत्ता के सभी रूपों में काल मर्यादित और निश्चित है, और इस कारण अनित्य और कुछ अर्थ में वास्तविक है। गत्यात्मक क्रिया के समस्त व्यापारों में निहित नित्य शक्ति के रूप में काल नित्य कहा जा सकता है। जो काल, प्रकृति पुरुष का संयोग स्थापित करता है तब यह महत् को भी उत्पन्न करता है वह अनित्य है और इसलिये प्रलय के समय यह संयोग न रहने के कारण, नहीं रहता। कारण यह है कि प्रकृति और पुरुष का संयोग कराने वाला काल निश्चित काल है वहाँ एक और ब्रह्म के सकल्प द्वारा मर्यादित है और दूसरी ओर विकारों से भी मर्यादित है जिसे वह उत्पन्न करता है। यह निश्चयात्मक काल ही भूत भविष्य और वर्तमान के रूप में निर्दिष्ट किया जा सकता है। किन्तु वर्तमान, भूत और भविष्य में परिणाम सन्नियिष्ट है और यह क्रिया या गति की अपेक्षा करता है, यह क्रिया या गति जो काल के भूत वर्तमान और भविष्य रूप व्यक्त रूप से असंग है, नित्य है।^१

^१ अथर्ववेद १६ ५४ : अथर्ववेद में काल को पृथ्वी और आकाश का जनपिता कहा है और सभी पदार्थ काल में ही बसते हैं। तपस और ब्रह्म भी काल में हैं, काल सभी का ईश्वर है। काल सभी जीवों को उत्पन्न करता है। समस्त काल द्वारा गतिशील किया गया है, उसी से उत्पन्न किया गया है और उसी ने समस्त को धारण किया है। काल ब्रह्म होकर परमेष्ठिन् को धारण करता है। अथर्ववेद उपनिषद् में काल को सूय में मूल धारण के रूप में धारण किया है ऐसा कहा गया है। मन्त्रोपनिषद् में (४-१४) काल से सभी जीव उत्पन्न होते हैं उसी में वे बढ़ते हैं और लय होते हैं। काल निष्कल रूप है (कालात् सर्वं भूतानि कालात् यद्वि प्रयाति च। काले चास्त नियच्छति कालो मूर्तिरमूर्तिमान्)।

उसी अर्थ में यह भी कहा है कि ब्रह्म के दो रूप हैं काल और अकाल।

अथर्ववेद के निम्न उद्धरण से यह ज्ञात होगा कि पुरातन काल में किस प्रकार काल एक पृथक् वस्तु या शक्ति थी, जिससे सभी वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं, उसी से पालित होती हैं और अतः भेज ली जाती हैं। ईश्वर, परमेश्वर, ब्रह्मा या प्रजापति काल से उत्पन्न हैं। मन्त्री उपनिषद् में काल को अकाल भी कहा है। अकाल सनातन प्राकृत काल है जो अमाप और अमाह शक्ति है। सग की उत्पत्ति के बाद जब वह सूर्य की गति के रूप में नापा जाता है तब वह माप्य होता है। निसर्ग का सारा घटना-चक्र, इस प्रकार, काल की शक्ति का प्रादुर्भाव या अभिव्यक्ति है जो बिना किसी नियता के होता है। काल का ऐसा विचार मौर्यधर्मों है क्योंकि परमेश्वर और प्रजापति जैसे महान् देव भी इसी से उत्पन्न हैं।

महाभारत के अनुशासन पर्व के पहले अध्याय में, गौतमी जिसके पुत्र को सपने में देखा था कि शिकारी जो सप को मारने पर बल दे रहा था, मृत्यु या सप और काल के बीच एक सवाद है। इस सवाद से ऐसा प्रतीत होता है कि काल सभी घटनाओं का चालक ही नहीं है किन्तु सत्व रजस और तमस की सभी अवस्थाएँ, स्वर्ग और पृथ्वी के सभी स्थावर और जगम, सभी प्रादोसन और उनका घट सूर्य, चन्द्र, जल, अग्नि, आकाश, पृथ्वी, नदियाँ, सागर और जो कुछ भी चेतन और जड़ है वे सभी काल स्वरूप हैं और काल से ही उत्पन्न होकर वे काल में ही समाप्त हैं। काल इस प्रकार का मूल कारण है। काल अवश्य ही, कम सिद्धांत के अनुसार कार्य करता है, इस प्रकार काल और कम का अनादि सम्बन्ध है जो सभी घटनाओं का व्यापार निश्चित करता है। कम भी स्वयं काल से उत्पन्न है और काल अवश्य में होने वाले प्रकार को भी निश्चित करता है। यह काल की दूसरी अवस्था का वर्णन है जो काल का अस्तित्व एवं सर्वातिगाही कारण के रूप में विचार है। यहाँ काल कम द्वारा नियंत्रित है। काल की तीसरी अवस्था, जो पुराणों में मिलती है और जिसे भिक्षु भी मानते हैं, वह ब्रह्म में निरव्यक्त आत्मक शक्ति के रूप में है जो सगवान् के स्वरूप से क्रियाशील होती है।^१

^१ जो सूर्य से पहले है वह अकाल है और अखंड है तथा जो सूर्य के बाद है वह काल है और सखंड है।

^२ अहिंसक संहिता में, जो पंचरात्र मत का ग्रन्थ है, नियति और काल, अनिष्ट से उत्पन्न पर काल की शक्ति की दो अभिव्यक्तियाँ हैं। इस काल से पहले सत्व गुण उत्पन्न होता है फिर उससे रजोगुण और तमोगुण उत्पन्न होते हैं।

भाग्ये मह भी कहा है कि काल सभी का समीप वियोग कराता है। काल अवश्य ही अपनी शक्ति को विष्णु की सुदृढ शक्ति से पाता है। प्रकृति का विकास परिणाम भी काल के ही कारण है।

पुरुष शब्द का श्रुति में एक वचन में प्रयोग किया गया है किन्तु यह जाति को उद्देश्य करके कहा गया है, देखें साख्य सूत्र १-१५ (नाद्वय श्रुति विरोधी जाति-परत्वात्)।^१ परम पुरुष या ईश्वर तथा सामान्य पुरुषों में भेद यह है कि सामान्य पुरुष कर्मानुसार सुख दुःख का अनुभव करते हैं, जबकि ईश्वर सत्त्वमय देह के प्रतिबिम्ब के कारण मददा भ्रान्त का नित्य और निरंतर अनुभव करता है। सामान्य पुरुषों में सुख दुःख का अनुभव असाधारण घम के रूप से नहीं है बल्कि जीवनमुक्तप्रवस्था में ऐसा अनुभव नहीं रहता है। यहाँ अवश्य ही दूसरा क सुख दुःख के अनुभवा से विलिप्त हुए बिना अनुभव कर सकते हैं। परम सिद्धान्त या ब्रह्म, 'गुड चैतन्य' है जो पुरुष प्रकृति तथा उनसे विकारा के अंतर्गत^२ और य स्वरूप से ब्रह्म के आविर्भाव हैं, इसलिए आपस में सम्बन्धित हो सकते हैं। प्रकृति का व्यापार भी अन्त में गुड चैतन्य की सहज गति के कारण ही है, जो मूल सत्ता है।

विवेक और अविवेक भेद और अभेद का ज्ञान बुद्धि का गुण है, इसी कारण पुरुष अपने को बुद्धि से परिच्छिन्न नहीं कर सकते जिनसे वे सम्बन्धित हैं। पुरुष का बुद्धि से सयोग यह बताता है कि उसमें भेद और अभेद दोनों की विनोदता है। कठिनाई यह है कि विवेक के प्रकाश पर अविवेक की शक्ति का इतना विरोध है कि विवेक व्यक्त हो नहीं पाता। याग का उद्देश्य अविवेक की शक्ति का निबल करना है और अन्त में उसे निमूल करना है जिससे विवेक प्रकट हो जाय। अब यह पूछा जा सकता है कि अन्तराय का स्वरूप क्या है। उत्तर यह दिया जा सकता है कि वह अविवेक है जो प्रकृति के विकारा के सयोग से, राग द्वेष से उत्पन्न होता है और ज्ञान को उमरने नहीं देता। साख्य तो यह कहता है कि विवेक के उदय का न हाना, पुरुष और बुद्धि के स्वरूप में अतिसूक्ष्मता होने के कारण है जिससे वे एक दूसरे से इतने मिलते जुलते कि उनमें विवेक करना कठिन हो जाता है किन्तु साख्य के इस मत से यह अर्थ नहीं लगाना चाहिए कि इन दो तत्त्वों के बीच अति सूक्ष्मता ही विवेक

साख्य चारिका की भाँठर वृत्ति की काल के सिद्धांत का जगत कारण के रूप में लक्ष्य करती है (काल सृजति भूतानि काल सहरते प्रजाः । काल मुपेत्यु जाग्रति तस्मात् काल तु कारणम्) और उसका यह कहकर खण्डन करती है कि काल जैसे पृथक् वस्तु नहीं है (कालो नाथ न कश्चित् पदार्थोऽस्ति) कबल तीन ही पदार्थ हैं व्यक्त, अव्यक्त और पुरुष और काल इनके अंतर्गत है (व्यक्त अव्यक्त पुरुष इति त्रय एव पदार्थ तत्र कालो अवभूतः)।

^१ यहिबु धर्म संहिता में तो पुरुष को पुरुषों के समूह के अर्थ में लिया गया है, जैसे कि मधुमक्खी का पुत्र है जो सध रूप से व्यवहार करता है और पृथक् रूप में भी।

—यहिवु धर्म संहिता, ६२३।

मे अतः राय रूप है । क्याकि यदि ऐसा होता तो इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए योगाभ्यास उपयोगी नहीं होगा । मूल कारण यह है कि हमारा स्थूल पदार्थों के प्रति राग द्वेषात्मक संबंध ही इन दोनों सूक्ष्म तत्त्वों के विषय में विवेक उत्पन्न करने में बाधक है । स्थूल पदार्थों से हमारा मोह, इनसे दीर्घ काल के इन्द्रिय सम्बन्ध से है । दार्शनिक को, इसलिए स्थूल पदार्थों से विरक्त होने का प्रयत्न करना चाहिए । ससार रचना का मूल हेतु पुरुष को भोग की सामग्री प्रदान करना है, जिस बुद्धि के माध्यम से सुख दुःख, भोग और कष्ट के बदलते अनुभव होते रहते हैं । बुद्धि के असंग होने पर इन अनुभवों का अन्त हो जाता है । ईश्वर वस्तुतः शुद्ध चैतन्य स्वरूप है, यद्यपि उसका ज्ञान भुक्ति प्रदान करता है ता भी, सर्वशक्तिमत्ता सर्वव्यापित्व तथा अन्य गुण ईश्वर को इसलिए दिए जाते हैं कि ईश्वर का महापुरुष के रूप में प्रणिधान करने से ही भक्ति गन्धर्व है, और भक्ति तथा प्रेम द्वारा ही सच्चे ज्ञान का उदय हो सकता है । श्रुति में ऐसा कहा गया है कि ईश्वर प्राप्ति तप दान या यज्ञ से नहीं हा सकती, कवन भक्ति से ही हाती है । परम भक्ति प्रेमस्वरूपा है । (अत्युत्तमा भक्ति प्रेमलक्षणा) ।

ईश्वर सभी में अन्तर्निहित रूप से विराजमान है और उसके लिए बिना इन्द्रियों के माध्यम के सभी पदार्थ प्रकट हैं । ईश्वर का सर्वव्यापी कहा है क्याकि वह सभी का कारण है और अन्तर्निहित भी है ।

भक्ति भगवान् का नाम ध्वन कराने, उनके गुणों का वणन करने पूजा करने और अन्त में ध्यान करने में है जिससे सच्चा ज्ञान उत्पन्न होता है । इन सबको भगवत् सेवा कहा है । यह सारा कार्यक्रम प्रेम से करना होता है । भिक्षु, गुरु पुराण का समर्थन देते हुए कहते हैं कि भगवान् का प्रयोग सेवा के अर्थ में किया गया है । वे भागवत का भी उल्लेख यह बताने के लिए करते हैं कि भक्ति उस भाव से संबंधित है जो भक्ति में अत्युत्तमा है हृदय का गद्गद करती है और रोमांच उत्पन्न करती है । भक्ति द्वारा भक्त जिस प्रकार गंगा सागर में अपने को लय करती है उसी प्रकार भक्त अपने को विलीन करता है और भगवान् में लय करता है ।

उपरोक्त कथन से यह सिद्ध होगा कि भिक्षु प्रेमलक्षणा भक्ति को श्रेष्ठ मार्ग मानते हैं । उनके द्वारा प्रतिपादित दार्शनिक मतों का भगवान् की भक्ति के प्रति अत्यन्त सीमित क्षेत्र है । क्याकि यदि परम सत्य शुद्ध चैतन्य स्वरूप है तो हम ऐसी-

* यह प्रकृत भक्तितोष्य साधने द्रष्टु न

गन्धर्व भक्तिरेव केवला मद्गन्धने साधनम् ।

ईश्वर मोता टीका । (हस्त० प० महा० गोपीनाथ कविराज, प्रसिद्ध-
कवीस कालेज वाराणसी से प्राप्त) ।

सत्ता से पारस्परिक सम्बन्ध नहीं जोड़ सकते। प्राप्ति की प्रतिम अवस्था भी परम सत्ता से तादात्म्य होने में ही है जो स्वयं पुरुष रूप नहीं है इसलिए उसके साथ कोई पारस्परिक सम्बन्ध भी शक्य नहीं है। विज्ञानामृत भाष्य ४१३ में भिक्षु कहते हैं कि प्रलय या मुक्ति के समय, जीव का किसी भी ज्ञान के विषय में सम्बन्ध नहीं रहता, इसलिए वे प्रचेतन होते हैं और लकड़ी या पत्थर जसी जड़ वस्तु के समान होने से वे सर्वाविभासक परमात्मा में इस तरह मिलते हैं जैसे सागर में नदी। पुनः यही परमात्मा, अपने में से, उन्हें धाग के स्फुल्लिंग की तरह बाहर फेंकते हैं और उन्हें विवर्तित करते हैं और उन्हें कम करने की प्रेरणा करते हैं।^१ यह परमात्मा हमारी आत्मा का सत्त्वामी तथा प्रेरक है। किंतु यह स्मरण रहना चाहिए कि यह परमात्मा परम सत्य शुद्ध चैतन्य नहीं है, किंतु शुद्ध चैतन्य के सर्वप्रथम देह के संयोग की अभिव्यक्ति है। इस तरह तात्त्विक दृष्टिकोण से परम सत्य और जीव के बीच कोई पारस्परिक सम्बन्ध नहीं हो सकता। किंतु फिर भी शुद्ध चैतन्य रूप ईश्वर का दार्शनिक दृष्टिकोण से पारस्परिक सम्बन्ध शक्य न होते हुए भी, भिक्षु ने, आवश्यक दार्शनिक निष्कर्ष के नाते नहीं, किंतु ईश्वरवादी धारा के कारण इसे यहाँ प्रतिपादित किया है। यह ईश्वरवादी सम्बन्ध रहस्यात्मक रूप में भी विचार्य गया है जो प्रेमोपाय है। ईश्वरीय प्रेम का ऐसा विचार, भागवत पुराण में और चैतन्य द्वारा प्रचारित वैष्णव सम्प्रदाय में पाया जाता है। यह रामानुज सिद्धान्त में प्रतिपादित भक्ति के सिद्धांत से भिन्न है जहाँ भक्ति अनवरत, धारावाहिक समाधि के रूप में मानी गई है। यदि हम भागवत पुराण गत भावात्मक की गणना न करें तो भिक्षु इस प्रकार भावात्मक ईश्वरवाद के प्रवक्तृता में से सर्वप्रथम नहीं तो उनमें से एक अवश्य हैं। आधुनिक यूरोपीय दार्शनिकों के ग्रंथों में भी ऐसे दृष्टांत हैं, जहाँ यह कठिन परिस्थिति ईश्वरवादी व्यक्तिगत अनुभव से अभिभूत होकर भाववाद के अनुभवों को यादगुप्त प्रमाणित नहीं करती, और उदाहरण के तौर पर हम प्रिगल पेटिसन के ईश्वर सम्बन्धी विचारों का उल्लेख कर सकते हैं। जीव के विचार में भी हम आपाततः विरोध देख सकते हैं। क्योंकि कभी जीव को शुद्ध चैतन्य रूप कहा है, और कभी उसे जड़वत् और परमात्मा के पूरा नियंत्रण में बताया गया है। उक्त विरोध यह समझ कर हल किया जा सकता है कि यह जड़ता केवल आपेक्षिक है

^१ तस्मात् प्रलय मोक्षादी विषय सम्बन्धभावात् काष्ठ लोष्ठादिवत् जडा सात्ता जीवा मध्यदिनादित्यवत्सदा सर्वाविभासके परमात्मनि विलीयते समुद्रे नद्य नद्य इव पुनश्च स एव परमात्मा स्वेच्छयाग्नि विस्फुल्लिगवत् तानुपायिसम्बन्धेन स्वतो विभज्यातर यामी स न प्रेरयति तथा चोक्तम् अक्षुब्धताया इव नीयमाना इति मतम् ॥ एव मुख्य आत्मा तर्कान्मृत ।

मर्त्य पुरुष स्वयं अत्रिय है, किंतु कम के लिए परमात्मा से प्रेरित है। उसे लोष्ट और पत्थर रूप जड़ इसीलिए कहा गया है कि वे अपने आप में निष्क्रिय हैं। किंतु इस निष्क्रियता को चेत्य रहितता से एक नहीं करना चाहिए। वे नित्य चेत्य के स्फुलिंग होने के कारण, सबदा चेत्य स्वरूप हैं। उनकी त्रियासीलता परमात्मा के कारण तो अवश्य है, जिससे वे आकर्षित हो, नित्य चेत्य में से बाहर आते हैं और सांसारिक जीवा का नाटक रचते हैं और अंत में मुक्ति स्थिति में सागर में नदी की तरह, ब्रह्म में विलीन होते हैं। ईश्वर की यह क्रिया नित्य है, यह नित्य रचनात्मक प्रवृत्ति है जो सबदा अहेतुकी है (चरम कारणस्य इत्ते नित्यत्वात्)।^१ यह द्वास प्रवास की तरह सहज हो, ईश्वर में से स्वतः स्फुरित आनंद रूप से उत्पन्न होती है, यहाँ सबदा किसी हेतु पूर्ति का आशय नहीं है। व्यास भाष्य में कहा है कि सत्सार-रचना जीवा के लाम के हेतु की गई है। किंतु भिक्षु कोई भी हेतु नहीं मानते। कभी कभी इस अहेतुकी बीड़ा से भी तुलना की गई है। किंतु भिक्षु कहते हैं कि यदि बीड़ा में घस मात्र भी हेतु है तो ईश्वर की क्रिया में वह भी नहीं है। यह त्रिया ईश्वर की रचना की इच्छा के साथ सहज ही उत्पन्न होती है जिसके लिए किसी देह या इन्द्रिया की आवश्यकता नहीं रहती है। वह सारे विश्व से एक है इसलिए उसकी क्रिया का लक्ष्य अपने से बाहर कहीं भी नहीं है, असाकि साधारण कम ही होता है। वह ही, जीवा के अनादि कम पर आश्रित होकर, उन्हें अण्डे और बुरे कम करता है। कर्म भी, उसकी शक्ति का अंग होने के कारण, और उसकी प्रेरणा की अभिव्यक्ति होने के कारण उसकी स्वतंत्रता को अमर्यादित नहीं कर सकता।^२ कृपा के सिद्धांत, को समझाने में, राजा सेवको पर उनकी सेवा के अनुसार, कृपा करता है या नहीं करता है यह उपमा भी सहायक नहीं है। जीवा के कर्मों के अनुरूप फल देने का भगवान् की स्वतंत्रता से सामंजस्य है। यदि यह तर्क किया जाता है कि भगवान् की रचना प्रवृत्ति नित्य है तो वह किस प्रकार कम पर आश्रित है? इसका उत्तर यह दिया जा सकता है कि कम सहकारी कारण हैं जो सुख दुःख रूप ईश्वर की रचना प्रवृत्ति को निश्चित करते हैं। पौराणिक पद्धति का अनुसरण करते हुए, भिक्षु, यह सूचित करते हैं कि ईश्वर द्वारा उत्पन्न हिरण्य गम ही कम सिद्धांत का विधायक है, जो ईश्वर की सहज क्रिया के रूप में प्रकट है। इसलिए वही कर्मानुसार दुःखी मानवता के लिए जिम्मेदार है। ईश्वर केवल इस प्रक्रिया को निर्विरोध रूप से चलते रहने में सहायता करता है।^३ दूसरे अनुच्छेद में वे यह कहते हैं कि ईश्वर धर्म-अधर्म से सशुक्त जीव तथा उपाधिया को अपने ही में अपने अंग के रूप में देखता है,

^१ देखो विज्ञानामृत भाष्य, २१३२।

^२ देखो विज्ञानामृत भाष्य, २१३३।

^३ वही, २१३३।

जीवा को इन उपाधियों से सम्बंधित करने, वह उन्हें अपने में ही बाहर लाता है । जिस प्रकार कुम्हार घड़ा को रचता है इस प्रकार वह जीवा का निर्माता है ।^१

आत्मा अस्पृश्य और अमय है । प्रकृति और पुरुष का संयोग इसलिए, साधारण रूप में साक्षात् सम्बंध के रूप में नहीं समझना चाहिए किंतु यह सम्बंध उपाधि द्वारा प्रतीत रूप से बिम्बित होना है जिससे शुद्ध आत्मा सत्ता की तरह काम करता है । आत्मा को अपने गुण एवं धर्म का ज्ञान नहीं होता, वह स्वयं शुद्ध चैतन्य स्वरूप है, इस शुद्ध चैतन्य का किसी समय भी संबन्ध नहीं होता, वह गाढ़ निद्रा में भी रहता है । किंतु गाढ़ निद्रा में कोई ज्ञान नहीं होता क्योंकि वहाँ कोई ज्ञान का विषय नहीं होता, और इसी कारण चैतन्य आत्मा में विद्यमान होते हुए भी उसका भान नहीं करता । अतः कारण में रही वासनाएँ शुद्धात्मा को दूषित नहीं कर सकती, क्योंकि उस समय अतः कारण का लय हुआ रहता है । बुद्धि की वृत्तियों के प्रतिबिम्ब से ही पदार्थों का ज्ञान संभव है । शुद्ध चैतन्य, आत्मा से भिन्न होने के कारण, ज्ञाता और ज्ञेय रूप द्वैत युक्त आत्म चेतना गाढ़ निद्रा में नहीं हो सकती । शुद्ध चैतन्य वैसा ही बना रहता है और केवल चित्तवृत्तियों के परिणाम के अनुसार, विषयों का ज्ञान आता और जाता है ।^२ जीव, इस प्रकार परमात्मा के अनुचितन से उत्पन्न हुआ नहीं माना जाना चाहिए जैसा कि मतवादी मानते हैं, क्योंकि ऐसी स्थिति में जीव सबदास्य होय और बन्धन मुक्ति भी असत कहे जाएंगे ।

विज्ञानामृत भाष्य के अनुसार ब्रह्म और जगत्

जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और लय विकार क्षय और विनाश ईश्वर रूप ब्रह्म से है । वह प्रकृति और पुरुष को निर्मित करने वाली शक्तियों को अपने में धारण करता है और अपने विभिन्न रूपों में व्यक्त करता है, शुद्ध चैतन्य स्वरूप ब्रह्म अपनी सत्ता की उपाधि से संयुक्त होता है जो समस्त सृजन क्रिया में सत्त्व गुण-युक्त, माया है, इसलिए उस महान् सत्ता से, जो अविनाश रहित है ब्रह्म तथा फल उत्पन्न होते हैं । ब्रह्म सूत्र २२ में यह कहा है कि जगत् ब्रह्म से उत्पन्न हुआ है तथा उसी से धारण किया गया है इससे यह अर्थ निकलता है कि जगत् की जैसी भी अपनी सत्ता है वह परम सत्ता और अभ्यक्त की सत्ता के अंतर्गत एक नित्य तथ्य है । जगत् की उत्पत्ति,

^१ ईश्वरो हि स्वाशस्व शरीराश तुल्यो जीव तदुपाधि स्वात्मगतो धर्मादि सहितो साक्षादेव पश्यन्नपरतत्र स्व लीलया संयोग विशेष ब्रह्मादीनामपि दुर्विभाव्य कुवत् कु भकार इव घटम् ।

—वही, ११२३ ।

^२ विज्ञानामृत भाष्य २-३५ ।

परिणाम और विनाश उसके भासमान पहलू हैं।^१ ब्रह्म को यहाँ अधिष्ठान कारण माना है। इसका अर्थ यह है कि ब्रह्म जगत् का आधार है जिसमें जगत् अविभक्त और अव्यक्त रूप से स्थित है और वह जगत् को धारण भी करता है। ब्रह्म ही एक कारण है जो जगत् के उपादान कारण को धारण करता है जिससे कि वह उस रूप से परिणत हो सके।^२ ब्रह्म चरम कारण का सिद्धांत है जिससे सभी प्रकार के कारणत्व शक्य हैं। मूल ब्रह्म में प्रकृति और पुरुष नित्य चैतन्य रूप में रहते हैं और इसलिए दोनों उससे एक होकर रहते हैं। ब्रह्म न सा परिणामी है और न प्रकृति और पुरुष से तद्रूप है। इसी कारण यद्यपि ब्रह्म शुद्ध चैतन्य स्वरूप और अपरिणामी है फिर भी वह जगत् से एक रूप और उसका उपादान कारण माना गया है। विकारी कारण और अधिष्ठान कारण को, उपादान कारण की सजा दी गई है। उपादान और अधिष्ठान कारण के अंतर्गत सिद्धांत यह है कि काय उसमें लय होता हुआ, धारण किया गया है या उससे अभिवेद्य है।^३ काय से अविविध या एकात्मकता सामान्य रूप से समझा जाने वाला तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है किन्तु यह एक प्रकार का निस्संबन्धित सम्बन्ध है एक प्रकार की विलक्षणता है जिसे सम्बन्ध घटका में प्रपञ्चित नहीं किया जा सकता जिससे कि यह सम्बन्ध उन घटकों में फिर से जोड़ा जाय। कहने का तात्पर्य केवल यह है कि जगत् ब्रह्म रूप अधिष्ठान से इस प्रकार अधिष्ठित है कि उसे केवल ब्रह्म का मिथ्याभास या उसे ब्रह्म का परिणाम या विकार ही नहीं माना जा सकता है किन्तु जब ये दो प्रकार के सम्भावित काय कारण सम्बन्ध नहीं उपयुक्त होते तो जगत् की ब्रह्म के बिना, जो ब्रह्म जगत् का आधार है और जो विकास क्रम की सहायता करता है कोई सत्ता महत्त्व या अर्थ नहीं रहता। आधार-आधेय का सामान्य सम्बन्ध यहाँ अनुपयुक्त ठहरता है क्योंकि इसमें स्वतन्त्र सत्ता का दैत बना रहता है, वर्तमान प्रस्ताव में तो, जहाँ ब्रह्म को अधिष्ठान कारण माना गया है वहाँ यह दैत भाव नहीं है और जगत् का ब्रह्म से पृथक् होना साक्षात् नहीं जा सकता जो उसका अधिष्ठान है और अपने पररूप से अपरिणामी रहता है। इस प्रकार यद्यपि, यहाँ यह मानना पड़ता है कि सम्बन्ध दो क बीच है किन्तु इसे पर या सर्वा-तिथायी दृष्टि से समझना चाहिए जिसकी उपमा कहीं भी नहीं मिलती। पानी और

^१ अत्र चतद् यत् इत्यनुक्तं वा ज माद्यस्य यत् इति वचनादव्यक्त रूपेण जगत् निश्च एव इति आचार्यामयः ।

—विज्ञानामृत भाष्य, ११२ ।

^२ कि पुनरधिष्ठान कारणत्वमुच्यते तदेवाधिष्ठान कारण यत्रविभक्त येनोपष्टेय च सदुपादाना कारण कार्याकारेण परिणमते ।

—वही ।

^३ कार्याविभागाधारत्वस्यैवापादान सामान्य सहाय वात् ।

—विज्ञानामृत भाष्य, ११२ ।

रूप व मिश्रण जसा चित्रवत् उपमा भी इसके अनु रूप्य नहीं ठहरती ।^१ यहाँ जहाँ तक दोना सम्मिश्रण अवस्था में हैं वहाँ तक पानी दूध पर आश्रित है और दाना का हम एक का दूसरे के बिना साच नहीं सकते । प्रकृति और पुरुष के घन भी 'गुड चतुर्थ मय ईश्वर के स्वरूप से अभि यक्त होते हैं द्रव्यगुण और वन का कारणत्व भी ईश्वर म गतनिहित स्वरूप से है जो सभी पदार्थों में व्याप्त ^२ । समवाय सम्बन्ध का अधिष्ठान में इस विलक्षण अविभाज्य सम्बन्ध से भेद यह है कि समवाय, कार्यों के प्राप्त के अन्तरंग गाढ़ सम्बन्ध में होना है और अविभाज्य सम्बन्ध केवल काय का कारण से विशेष प्रकार का सम्बन्ध है, और यह गाय घना वा, कार्यों का अविच्छेद समाग रूपी पूरा से कोई सम्बन्ध लक्ष्य नहीं करता । एक जीवित प्राणी के अंगों में प्राप्त में विद्यमान अविभाज्य सम्बन्ध भी इस काय कारण अविभाज्य सम्बन्ध से भिन्न है । जब और जीव युक्त इस जगत का अंग एक दूसरे से अव्याज्य सम्बन्ध में एक हुए माने जा सकते हैं कि तु यह सबध प्राप्त में कार्यों के बीच गाढ़ सम्बन्ध है और पूरा इनके समूह से पृथक् कुछ नहीं है । यही समवाय सबध की विशिष्टता कही जा सकती है । कि तु अधिष्ठान के अविभाज्य सबध में काय अधिष्ठान में इस प्रकार समाया हुआ है कि काय की कारण से पृथक् सत्ता ही नहीं है ।^३ ब्रह्म इमं मतं मे आधार या अधिष्ठान है जो पुरुष और प्रकृति का सम्पूर्ण एकत्व का आधार होता है जिससे कि वह जगत के विभिन्न रूपा से अभिव्यक्त हो ।^४ वह इसलिए विकार तथा जगत परिणाम में कोई भाग नहीं लेता कि तु वह अपने में अभिन्न रूप से रहता है और अपने में स्वस्थित और स्वाश्रित होकर जगत रूप होता है ।

विज्ञान मिथु कहते हैं कि वैशेषिक मत में ईश्वर का चाराक या निमित्त कारण माना है जबकि वे साचते हैं कि ईश्वर का कारणत्व समवायी असमवायी या निमित्त, इनमें से कोई भी नहीं हो सकता, कि तु वह तो चौथे ही प्रकार का है जो अधिष्ठान या आधार कारण है ।^५ वे इस प्रकार के कारण का अधिष्ठान 'न' से भी बचन

^१ अविभाज्यत्वात् धारतावत् स्वरूप सम्बन्ध विशेषात्प्रत्यक्ष सम्मिश्रण रूपा बुद्धि जला शेकता प्रत्यय निष्पन्नम् ।
—विज्ञानामृत भाष्य ।

^२ तत्र समवाय सम्बन्धेन यत्राविभाज्य स्तद् विकारि कारणं यत्र च कायस्य कारण-विभागेन अविभाज्यस्तदधिष्ठान कारणम् ।
—वही ।

^३ यदि हि परमात्मा देहवत् सव कारण नाधितिष्ठेत तर्हि द्रव्य गुण कर्मादि साधारणाखिल कार्ये इत्य मूलकारणम् न स्यात् ।

—ईश्वरगीता भाष्य, हस्त० ।

^४ अस्माभिस्तु समवाय्यसमवायिभ्याम् उदासीन निमित्त कारणेभ्यश्च विलक्षणतया अनुपमाधार कारणत्वम् ।
—वही ।

करते हैं जिम क्षण ॥ हम क्षणर घटात म परिचित है । किन्तु इन दोनों अधिष्ठान कारण के प्रत्ययों में महान् भेद है क्योंकि भिक्षु इसे अपरिणामी आधार मानते हैं जो अपनी अविवक्षित एकता में परिणाम के सिद्धांत की निया को धारण करता है शबराचार्य, जबकि अधिष्ठान को परिणाम का आधार मानते हैं जो वास्तव में असत हैं । भिक्षु के अनुसार तो अपरिणामी आधार असत् नहीं है किन्तु वे आधार कारण के साथ अविवक्षित एकता में रहने वाले परिणाम सिद्धांत का विकार मान है । जड़ जगत को सत असत रूप कहते हैं और इसलिए वह असत् और मिथ्या है तब शंकर मतवादी बड़ी भूल करते हैं । जगत का सत असत् यों कहा है कि वह परिणाम के सिद्धांत का परिणाम है । उसे 'यह' कहा जाता है और ना भी क्योंकि वह बदलता है इसलिए उस 'यह' भी नहीं कहा जा सकता । बदलते व्यापार के भविष्य में होने वाले रूप भी, वर्तमान में असत् रूप है और वर्तमान रूप भी भविष्य में होने वाले रूपों में नहीं के समान है । इस प्रकार उसके कोई भी रूप असत् मान जा सकता है इसलिए जो वस्तु सदा है और एक ही रूप में बनी रहती है उसकी तुलना में यह मिथ्या है । जगत के सभी पदार्थ जहाँ तक वे भूत भविष्य में हैं वे उनकी वर्तमान दशा में बाधित हैं और इसलिए मिथ्या मान जाते हैं किन्तु जहाँ तक वे अपने वर्तमान से प्रत्यक्ष किए जाते हैं सत्य मान जाते हैं ।^१

जगत तो शुद्ध चेतन रूप से नित्य और अविकारी है जिसमें से वह जड़ और जीव युक्त जगत के रूप में पृथक् किया गया है । शुद्ध चेतन अपने आप में प्रतिम सत्य है जो सबदा एकता है और उसमें किमा प्रकार का परिणाम या विचार नहीं होता । जीव और जड़ जगत का अस्तित्व सदा में ही लय हाता है जो शुद्ध और परम चेतन है । वे इसलिए नित्य अपरिणामी ब्रह्म की तुलना में नाम रूप कह गए हैं ।^२ किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि जीव और यह जड़ जगत नित्य मिथ्या और भाया या भ्रम हैं । यदि सब जो शुद्ध शीतता है वह मिथ्या है तो सभी भविष्य मृत्यु का अस्तित्व जायगा और ब्रह्म तथा मुक्ति के सभी विचार निरर्थक हो जाएंगे । यदि ब्रह्म के अतिरिक्त सभी वस्तुओं का मिथ्यात्व किसी प्रकार सिद्ध भी कर दिया जाता है

^१ एक-धर्मण मत्त्वं दशायां परिणामि वस्तुनामतीतानागत धर्मण असत्त्वान् ।

—विज्ञानामृत भाष्य, ११३ ।

^२ घटादयो हि भगनागताद्यवस्थापु व्यस्ताद्यवस्थाभिर्बाध्यन्ते इति । घटादयो मिथ्या दग्धेन उच्यन्ते विद्यमान धर्मैश्च तत्त्वानी न बाध्यन्ते इति सत्या इत्यपि उच्यन्ते ।

—वही ।

^३ ज्ञान स्वरूप परमात्मा स एव सत्य जीवात्मास्तयमित्यकीभूता अथवायमयत्वेन परमात्मापेक्षया तेऽप्यसत् ।

—वही ।

तो यह प्रयास स्वयं सिद्ध कर देगा कि इन प्रमाणों में सच्चाई है और इसलिए यह भी कि शुद्ध चेतन के अतिरिक्त और भी वस्तु हैं जो सत्य हो सकती हैं। यदि ये प्रमाण असत्य हैं कि तु वे या वस्तु के विरोध में शुद्ध चेतन की प्रमाणता सिद्ध कर सकते हैं तो ये प्रमाण जगत् की अथ वस्तुओं की सच्चाई भी सिद्ध कर सकते हैं। यह माना जा सकता है कि जिसे सामान्य मनुष्य सब समझते हैं उन्हें, उन प्रमाणों द्वारा मिथ्या सिद्ध किया जा सकता है जिन्हें वे प्रमाण मानते हैं किन्तु गहरा मतानुसार किसी को भी सत्य नहीं माना गया है, इसलिए जगत् व्यापार को सत्य सिद्ध करने के लिए कोई प्रमाण नहीं मिलेगा। किन्तु इस मत के विषय में जो उत्तर उपस्थित होता है वह यह है यद्यपि जगत् की सच्चाई सिद्ध नहीं की जा सकती तो भी इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि जगत् व्यापार असत्य है क्योंकि यदि उसकी प्रमाणता सिद्ध भी न की जा सके तो भी उसकी सच्चाई या सत्ता कम से कम साक्षात्पद रह सकती है। इसलिए हमारे पास ऐसा कोई प्रमाण नहीं है जिससे हम उसकी सत्यता या मिथ्या के विषय में निष्कर्ष ले सकें। जगत् की सच्चाई ब्रह्म जो शुद्ध चेतन है उससे किसी दूसरी कोटि की है, जगत् की सच्चाई अथ प्रक्रियाकारित्व दृष्टि से है। किन्तु जगत् की परिणाम प्रवस्था में जगत् की सच्चाई उसके परिणाम होने में या अथ प्रक्रियाकारित्व में है तो भी वह अपने आप में परम सत्य भी है क्योंकि जगत् की अंतिम सत्ता ब्रह्म से उद्भूत हुई है। जीव और जड़ युक्त जगत्, ब्रह्म में शुद्ध चेतन रूप से विद्यमान है और इसलिए उससे एव है। जब वह अपनी शुद्ध चेतन-भावस्था में जीव और जड़ जगत् के रूप में व्यक्त होता है तब हम उसकी सजन अवस्था कहते हैं। जब वह ब्रह्म में चतन रूप से फिर लय होता है तब वह प्रलय अवस्था है।^१ जीव जड़-जगत् को भी अंत में शुद्ध चेतन रूप मानना पड़ता है और इसलिए वह शुद्ध चतन का अंग है जिसमें वह लय हुआ सा रहता है। परिवर्तनशील दृश्य रूप जगत् भी, इस प्रकार का ज्ञान रूप है और कवल अज्ञानी ही उसे कवल विषय (अथ) रूप मानते हैं।^२ जब श्रुति, ग्राह्य और जगत् की अभिन्नता प्रतिपादन करती है तब वह इस अंतिम अवस्था को लक्ष्य करने कहती है, जिसमें जगत् ब्रह्म से एक होकर शुद्ध चेतन रूप से रहता है। किन्तु प्रलयावस्था में ही केवल जगत्, ब्रह्म से अविभक्तावस्था में ही नहीं रहता, किन्तु सजनावस्था में भी वह ब्रह्म से एक होकर रहता है क्योंकि जड़ वस्तु में पाई जाने वाली जो कुछ भी यांत्रिक या अथ प्रकार की शक्तियाँ हैं वे ईश्वर की ही शक्तियाँ हैं और क्योंकि शक्ति को शक्तिमान् से अभिन्न माना जाता है

^१ प्रलयेहि पु प्रकृत्यादिक ज्ञानरूपेणैव रूप्यते न त्वयरूपेण अथतो व्यञ्जक व्यापाराभावात् ।
—विनानामृत भाष्य, ११४।

^२ ज्ञान स्वरूपमखिल जयदेत बुद्धयः । अथस्वरूप पश्यतो भाष्यते मोहः समलये ।

सामान्य से क्षेत्र बड़ा होता है इसलिए वह छोटे के सम्बन्ध में ब्रह्म कहलाता है। वायु का कारण काम से ब्रह्म और अधिक सामान्य होता है इसलिए उसकी तुलना में वह ब्रह्म कहलाता है। इसलिए ब्रह्म के अनेक स्तर हैं। किन्तु जो इस स्तर से सर्वोपरि है वह महान् या परम सामान्य है और चरम कारण है इसलिए वह परब्रह्म कहलाता है। ब्रह्म इस प्रकार महान् और परम गत्य है। जब जगत् का निश्चित करने वाले तत्त्व ब्रह्म में ज्ञान रूप से विद्यमान है। सृष्टि रचना का अर्थ यह है कि वे निश्चित करने वाले तत्त्व जो अत्यन्त और अनियत होकर विद्यमान हैं वे जगत् रूप से व्यक्त और सक्रिय होते हैं। शुद्ध चतुर्थ स्वरूप ईश्वर का इस अव्यक्त प्रकृति के काम एवं परिणामों का पूरा एवं विस्तृत ज्ञान है जो वास्तविक जगत् रूप से परिणत होता है। प्रकृति के परिणाम का आरम्भ पुरुष का चतुर्थ से सद्योग के क्षण से होता है। श्रुति कहती है कि ईश्वर ने पुरुष और प्रकृति में प्रवेश किया, संतुलन को स्थापित किया और एक दूसरे का सद्योग साधा। पुरुष अवश्य ही चतुर्थ के स्फुलिंग रूप है और उनमें किसी प्रकार का आत्म उत्पन्न करना असम्भव है। आत्म इस प्रकार प्रकृति में होता है और इस क्षण का प्रभाव पुरुष में भी मान लिया जाता है। पुरुष का ईश्वर का अंग रूप मानना चाहिए और पुरुष और ब्रह्म में सर्वमुक्त तात्पर्य ही नहीं सकता। पुरुष और ब्रह्म में स्थापित तात्पर्य का अर्थ यह है कि वे ईश्वर की सत्ता के विभाग हैं जिस प्रकार पूरा के अंश उसका विभाग होते हैं। शरीर मत्त-वादिमा का यह कहना कि जीव और ब्रह्म एक ही हैं और केवल अज्ञान की बाधा उपाधि के कारण या प्रतिबिम्ब के कारण है गलत है। ब्रह्म और जीव के बीच एकता अविभाग रूप है। यदि जीव की सत्ता अस्वीकार की जाती है तो यह नित्य और धार्मिक मूल्यों और तथा वधन और मुक्ति को भी अस्वीकार करना होगा।

इस सम्बन्ध में यह भी आग्रह किया जाता है कि जीव ब्रह्म से आत्मा से स्फुलिंग की तरह उत्पन्न है या पिता से पुत्र की तरह। जीव, शुद्ध चतुर्थ स्वरूप होने से ईश्वर के अनु रूप है। किन्तु यद्यपि वे उससे उत्पन्न हुए हैं तो भी वे अपना यत्न स्वरूप बनाए रखते हैं और अपने नित्य व्यवहार का क्षेत्र भी बनाए रखते हैं। जीव अपने स्वरूप से स्वतन्त्र और मुक्त हैं वे सब सर्वव्यापी हैं और वे अपने चतुर्थ में जगत् का धारण करते हैं। इन सबों में वे ब्रह्म के समान हैं। किन्तु उपाधि से सम्बन्धित होकर वे मर्यादित और सीमित दीखते हैं। जब जीव का सारा जीवन काल, ब्रह्म में अंग रूप से विद्यमान माना जाता है, तथा ब्रह्म में से पृथक् रूप से व्यक्त हुआ माना जाता है और वह उपाधि के सयोग से उत्पन्न जीवन प्रतीत करना है और अतः उससे विभक्त होता है और ब्रह्म से अपनी एकता अनुभव करता है तथा कुछ अंग में उससे भिन्न भी है ऐसा अनुभव करता है तब ही मन्वा दाशनिक ज्ञान हुआ कहा

जाता है और यही अपने स्वरूप की मज्जी अनुभूति है ।^१ साक्ष्य से इस मन का भव यह है कि मात्स्य केवल पुरुष की पृथक्ता और विलक्षणता मानकर ही मनुष्य रहता है कि तु वेदात्त दृष्टि जा यहाँ प्रतिपान्ति की गई है वह द्रव्य तथ्य की अवलोकना नहीं कर सकता कि वह प्रत्यक्ष होते हुए भी ब्रह्म से एक रूप है और वह उससे उत्पन्न हुए हैं, और यही अपनी विलक्षणतामय नियति का पूरा करके फिर उसी मलय हाग और सासारिक जीवन काल में भी वे एक दृष्टि में अविलम्बित हैं क्योंकि वह उनकी शक्ति है ।^२ जीव और ब्रह्म के बीच रहा हुआ भेद उनके सासारिक जीवन काल में धृष्ट ही स्पष्ट है । वह इस कारण है कि प्रत्येक जीव में प्रकृति का ज्ञान उनकी चेतना में पृथक् रूप से रहता है और प्रत्येक जाव अपने अनुभव से सीमित है । किन्तु प्रलय के समय जब प्रकृति ज्ञान ब्रह्म में अव्यक्त शक्ति की स्थिति में मिल जाती है तब जीव भी उसमें मिल जाते हैं, और फिर उनके अनुभव का पृथक् क्षेत्र नहीं रहता और उनकी पृथक् मत्ता विलीन नहीं की जा सकती ।

पूरा और अग जसा मन्त्र में जा जीव और ब्रह्म के बीच विद्यमान है वह पिता पुत्र जसा है । पिता पुत्र रूप से फिर जन्म लेता है । जन्म से पहले पुत्र पिता की प्राण शक्ति में अविलम्बित रूप से रहता है और जब उससे पृथक् हो जाता है तो माना पिता की ही प्राण शक्ति या जीवन शक्ति एक नए जीवन काल में पुनरावृत्ति करती है और अपना पृथक् काय क्षेत्र बनाती है । पुन जब ऐसा कहा है कि जीव ब्रह्म के विभाग हैं तब ऐसा नहीं समझना चाहिए कि वह ईश्वर या सृष्टि रचयिता के रूप में भाग लेते हैं । ईश्वर अपने स्वरूप में एकरस नहीं है किन्तु उसमें पृथक्त्व और विलक्षणता का तत्त्व सदा विद्यमान रहता है । यदि वह एकरस होता तो उसके भाग में विनिष्ट पृथक्ता न होती और वह आकाश के विभाग की तरह एक दूसरे से सदा अविलम्बित रहते । किन्तु ईश्वर में भेद का सिद्धांत विद्यमान है यह हम बात को स्पष्ट करता है कि जीव ब्रह्म से चैतन्य रूप में ही समान है किन्तु उनका सब शक्ति मत्ता और सृष्टि रचना के काम में कार्य भी दायित्व नहीं है । सांप्रकार यह मानते हैं कि अपने ममावमुक्त अनुभव वृत्तियों इन्द्रियों बुद्धि और बह अलग हान पर ही मुक्ति मिलता है यह जानकर कि आत्मा स्वप्रकाश है जिस सार अनुभव इन्द्र्य होते हैं और यद्यपि वह उसमें सबथा भिन्न है तो भी वह उसमें (धारमा) एक रूप से धारण

^१ भदानेदी विभागाविभागस्यो बालभन्त अविविद्धो अवाय्या भावद्वय जीव-व्यापार-सात्मिक एव ।

^२ यत इह ब्रह्मात्म ज्ञान विविक्त जाव जानान् साक्ष्यो क्तापि श्रेष्ठम् ।

किए हुए रहते हैं। किन्तु वेदा त का अर्थ जा यहाँ पर ग्रहण किया गया है उसके अनुसार शुद्ध चैतन्य स्वरूप आत्मा के ज्ञान से तथा ईश्वर से वे उत्पन्न हुए हैं, और उसी के द्वारा उनकी स्थिति बनी हुई है और जिसमें वे तब भी विलीन होंगे और इस ज्ञान से कि वे सब ईश्वर के चैतन्य में उसके अंश रूप से विद्यमान हैं और यह कि आत्मा अनुभव का सच्चा भोक्ता नहीं है किन्तु वह केवल चैतन्य है जिसमें जगत और अनुभव प्रकाशित होते हैं ममत्व का नाश होता है। इस प्रकार यद्यपि साक्ष्य और वेदा त में असाक्षि यहाँ समझा गया है, मुक्ति मिथ्या ममत्व के दूर होने से प्राप्त होती है हमारे मत में ममत्व का नाश एक निम्न दार्शनिक विचारानुसार होता है।^१

चैतन्य एक गुण नहीं है किन्तु आत्मा का स्वरूप है। जिस प्रकार प्रकाश एक द्रव्य है जो दूसरी वस्तुओं को प्रकाशित करता है, उसी प्रकार चैतन्य भी एक द्रव्य है जो दूसरी वस्तुओं को प्रकाशित करता है। जब कोई कहता है मैं इसे जानता हूँ तब ज्ञान में वे गुण रूप से प्रतीत होता है जो न तो आत्मा है और न एक रस वस्तु है। मैं इन्द्रियाँ बुद्धि इत्यादि का मिश्रण है जिसमें गुण निवश किए जा सकते हैं आत्मा कोई मिश्र वस्तु नहीं है किन्तु एकरस अमिश्र वस्तु चैतन्य है। मैं रूप मिश्र वस्तु चैतन्य के प्रकटीकरण द्वारा सभी वस्तुओं को यत्न करती है। भानव या सुख अवस्था ही, स्वप्रकाश्य पदार्थ नहीं माने जा सकते किन्तु वह दुःख जैसा स्वतन्त्र पदार्थ है जो चैतन्य द्वारा प्रकाशित होता है। इसलिए न तो आत्मा और न ब्रह्म ही का भानव या सुख रूप माना जा सकता क्योंकि ये प्रकृति के विकार हैं और इसलिए इन्हें दर्शन नहीं किन्तु दृश्य मानना चाहिए। चैतन्य को विषयों का प्रकाशित करने के लिए बुद्धि व्यापार के माध्यम की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि ऐसा मत प्रश्न को हल किए बिना अनवस्था दोष उत्पन्न करेगा। यह भी सोचना गलत है कि चैतन्य को प्रकाशित होने के लिए कोई व्यापार करना पड़ता है क्योंकि वस्तु अपने आप पर क्रिया नहीं कर सकती (कतृ कम विरोधात्)। यदि उपरोक्त कारणों से आत्मा को सुख रूप नहीं माना जा सकता तो मुक्ति के समय भी उसमें वह गुण नहीं हो सकता उस समय केवल दुःख का अन्त हुआ या यों कहिए कि सुख और दुःख दोनों का अन्त है जिस पारिभाषिक शब्दा में सुख कहा है (सुख दुःख सुखात्पाम)। मुक्ति के समय बुद्धि व्यापार इत्यादि समस्त उपाधियाँ लय होती हैं और परिणामस्वरूप सुख-दुःख के सभी अनुभव लुप्त हो जाते हैं क्योंकि ये विषयगत हैं जो आत्मा के लिए उपाधिवशात् दृश्य हैं। जब उपनिषद् कहते हैं कि आत्मा सबसे अधिक प्रिय है तो यह मानना आवश्यक नहीं है कि सुख सबसे अधिक प्रिय है क्योंकि आत्मा स्वतः के लिए मूल्यावान् हो सकती है यह भी सोचा जा सकता है कि यहाँ सुख का अर्थ दुःख

^१ विज्ञानामृत भाष्य पृ० १६।

का भ्रत है।^१ धमरत्व की इच्छा या आत्मा की भ्रत कास तक जीवन की अभिलाषा, हमारा अपने प्रति मोह को उदाहृत करता है। दूसरा मन, कि प्राप्ति का परम हनु दुःख का भ्रत करना है, यह भी आक्षेप पूर्ण नहीं है क्योंकि सुख दुःख आत्मा के धम नहीं हैं क्योंकि सुख दुःख का संयोग केवल उनके भोग और क्लेश से सम्बन्ध रखता है और वह आत्मा के मोह के बधन के रूप में नहीं है। भोग का अनुभव शब्द द्वारा स्पष्ट रूप से समझने की कोशिश कर सकते हैं, इस शब्द का वास्तविक रूप से प्रयोग होना है एक बुद्धि और दूसरा पुरुष में सम्बन्ध रखता है। प्रकृति सुख-दुःख और मोह तत्त्वा की बनी है और बुद्धि प्रकृति का विकार है इसलिए बुद्धि का जब सुख दुःख से संयोग होता है तब यह संयोग उसे उही तत्त्वा से मिलाता है जिनसे वह बनी है इसलिए उसके स्वरूप को धारण तथा बनाए रखता है। किन्तु भोग जब पुरुष से भ्रम रखता है तब भ्रम यह होता है कि सुख और दुःख जो बुद्धि धारण किए हुए हैं व उस पर प्रतिबिम्बित होते हैं और इसलिए उसका साक्षात्कार होता है। यह पुरुष में प्रतिबिम्ब द्वारा सुख और दुःख का साक्षात्कार ही पुरुष का भोग या अनुभव कहलाना है। बुद्धि को कोई भाग या अनुभव किमी सुदूर भ्रम में भी नहीं हो सकता क्योंकि वह जड़ है। किन्तु यह भली प्रकार तक किया जा सकता है कि जबकि पुरुष वास्तव में भ्रम नहीं है तो उसे वास्तविक रूप से कोई सच्चा अनुभव नहीं हो सकता, क्योंकि उसे सचमुच कोई सुख दुःख का अनुभव नहीं हो सकता वह इसके भ्रत को अपने लिए मूल्यवान् नहीं समझ सकता। ऐसे आक्षेप का उत्तर यह है कि अनुभव कर्ता पुरुष के लिए दुःख का भ्रत परम मूल्यवान् है इस अनुभव की सच्चाई बुद्धि का अपने विकास मार्ग पर अभिगामी करती है। यदि ऐसा न होता तो बुद्धि अपने हेतु की ओर ध्यान न प्रवृत्त होती। इसलिए सुख दुःख पुरुष में नहीं होने पर भी उसके द्वारा अनुभव किए जा सकते हैं और बुद्धि को उसके द्वारा मार्गदर्शन मिल सकता है।

जब उपनिषद् 'तत्त्वमसि' कहते हैं तो उनके कहने का तात्पर्य यह है कि आत्मा का चित्त की व्यापार बुद्धि से एक नहीं करना चाहिए और न प्रकृति के किसी विकासज से एक करना चाहिए। आत्मा शुद्ध चैतन्य ब्रह्म का विभाग है। जब मनुष्य उपनिषद् से यह ज्ञान लेता है या गुरु से यह सुनता है कि वह ब्रह्म का भ्रम है तब वह ध्यान द्वारा इसे अनुभव करने का प्रयास करने लगता है। सांख्य का वेदान्त भी मत है कि सांख्य जीव का चरम तत्त्व रूप से मानना है जबकि वेदान्त ब्रह्म को परम सत्ता मानता है और यह भी कि जीव और जड़ तथा भ्रम पदार्थों की सत्ता ब्रह्म पर आश्रित है।

^१ आत्मतत्त्वापि प्रेम प्रयोजकत्वात् दुःख निवृत्ति-रूपत्वाया बोध्यम् ।

ब्रह्मानुभव और अनुभव

कारण की उपादान कारण के साक्षात् और अभ्यवहित प्रत्यक्ष के कारण उत्पत्ति है, ऐसी परिभाषा दी जा सकती है। बुद्धि का वाय माना है, क्योंकि घड़े और घोड़े पदार्थों की तरह, वह उसके उपादान सत्त्व के साक्षात् और अभ्यवहित अनुभूति से उत्पन्न है। इससे स्वाभाविक यह प्रश्न निकलता है कि बुद्धि का उपादान द्रव्य है या किसी सत्ता द्वारा साक्षात् अनुभवगम्य है और जिससे प्रति उस सत्ता की गजन गति काय करती है और वह सत्ता ईश्वर है। ब्रह्म सूत्र में यह कहा है कि, ब्रह्म, श्रुति-प्रमाण द्वारा जाना जा सकता है। किंतु यह सत्य नहीं हो सकता क्योंकि उपनिषदों में कहा है कि ब्रह्म शब्द द्वारा व्यक्त नहीं किया जा सकता और बुद्धि द्वारा गम्य है। इसका उत्तर यह है कि उक्त पाठों में जो निषेध किया गया है वह उस तत्त्व को पुष्ट करता है कि ब्रह्म पूर्ण रूप से तथा विलक्षण रूप में श्रुति से नहीं जाना जा सकता, किंतु इन पाठों का यह अर्थ नहीं है कि ब्रह्म के स्वरूप का ऐसा सामान्य ज्ञान वाक्य नहीं है। हमें जब श्रुति द्वारा ऐसा सामान्य ज्ञान प्राप्त होता है तभी हम इस क्षेत्र में प्रवेश करते हैं जिस पर योगाभ्यास द्वारा घाते से घाते बन्ते हैं, और अन्त में उसका साक्षात् अपरोक्ष अनुभव करते हैं। ईश्वर विनिष्ट गुण धर्म रहित है इससे यही प्रश्न निकलता है कि उसके गुण धर्म धर्म वस्तुषु के गुण धर्मों से सबका भिन्न है और मध्यमि ऐसे गुण धर्म सामान्य प्रत्यक्ष अनुमान इत्यादि प्रमाण द्वारा अनुभव गम्य नहीं होते किंतु वह योग ध्यान द्वारा साक्षात् अनुभव किए जा सकते हैं, इसमें कोई आशेष नहीं हो सकता। कुछ वेदाती ऐसा सोचते हैं कि ब्रह्म का साक्षात् अनुभव नहीं हो सकता किन्तु वह वृत्ति का विषय होता है। ऐसी वृत्ति अज्ञान को नष्ट करती है और परिणामस्वरूप ब्रह्म प्रकट हो जाता है। किंतु भिक्षु इस पर आशेष करते हैं और कहते हैं कि वृत्ति या बुद्धि व्यापार का चेतन्य या धारमा से विषय को सम्बन्धित करने के लिए स्वीकारा गया है किंतु एक बार यह सम्बन्ध हा जाने पर विषय का साक्षात् ज्ञान हो जाता है इसलिए ब्रह्म का ज्ञान क्षेत्र में जाने के वास्ते अन्त प्रजात्मक समाकल्पन संप्रत्यक्ष इस हेतु पर्याप्त है। यह नहीं माना जा सकता कि जबकि ब्रह्म स्वयं स्वप्रकाश स्वरूप है तो अन्त प्रजात्मक संप्रत्यक्ष आवश्यकता नहीं है और यह भी आवश्यक नहीं कि वृत्ति को अज्ञान के विलय के लिए स्वीकारा गया या क्योंकि ब्रह्म गुड चेतन्य होने से केवल अन्त प्रजात्मक संप्रत्यक्ष द्वारा ही जाना जा सकता है जो स्वयं ज्ञान स्वरूप है। जबकि सभी अनुभव साक्षात् और अपरोक्ष हैं तो आत्म ज्ञान भी वसा ही होना चाहिए। ज्ञान के उदय के लिए उपाधि के रूप में अपरोक्ष के सिद्धांत को मानना किंचित भी आवश्यक नहीं है जिसे फिर निरास करना पड़े। गह्र निद्रा की स्थिति में तमस के रूप में अवरोध के सिद्धांत को यह समझने के लिए मानना पड़ता है कि वहाँ ज्ञानभाव है जिससे सभी ज्ञान-व्यापार और व्यवहार का भी अभाव है। प्रतिपक्षी का यह मानना कि ब्रह्म

स्वप्रकाश है उसका किसी में भी सम्बन्ध नहीं है। सत्ता क्या कि वह वेता और वेद्य दोनों नहीं है। सत्ता, तो इसका मिथु यह उत्तर देते हैं कि स्वप्रकाशता का भ्रम सम्बन्ध-रहितता नहीं है (भ्रमगता), और वह और जीव का पूरा तादात्म्य भी नहीं स्वीकारा जा सकता, और यदि स्वीकारा भी जाय तो हम वह ज्ञान की प्रक्रिया को उसी प्रकार समझ सकते हैं जिस प्रकार हम हमारी आत्मचेतना या अनुभव को समझ सकते हैं।

मिथु सोचते हैं कि जबकि हम वह सूत्र में ज्ञान की उत्पत्ति और वृद्धि का वर्णन नहीं पाते तो साध्य याग प्रतिपादित ज्ञान का वर्णन भली प्रकार स्वीकार सकते हैं क्योंकि वही त और सोम्य के विचारों में सामान्य समानता है। साध्य याग के अनुसार, पहले इन्द्रियों का विषय से संयोग होता है और परिणामस्वरूप उस समय बुद्धि का दब जाता है तमोगुण और बुद्धि विद्युत् सत्त्व स्वरूप से विषय का रूप ग्रहण कर लेती है। बुद्धि की यह अवस्था विषयावस्था है या संवेदना की अवस्था या स्थिति है (सा बुद्ध्यवस्था विषयाकारा बुद्धि वृत्तिरित्युच्यते)। स्वप्न और व्यानावस्था में बाह्य पदार्थों के चित्र चित्त में उठते हैं और साक्षात् दीखते हैं इसलिए सत्य है। पुरुष का बाह्य पदार्थों से संयोग बुद्धि के माध्यम से होता है। जहाँ तक बुद्धि मलिन रहती है पुरुष विषयों से उसके द्वारा सम्पर्क नहीं हो सकता। इसी कारण से गाढ़ निद्रा में जब बुद्धि तमस में अभिभूत होती है तो पुरुष चेतन अपने को प्रकट नहीं कर पाता या भय विषयों से सम्बन्ध नहीं जाड़ पाता। इसी कारण गाढ़ निद्रा में जब बुद्धि तमस से आच्छन्न होती है पुरुष चेतन अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर पाता या विषयों के साथ संयुक्त नहीं हो पाता। यही बुद्धि संवेदनात्मक या प्रतिभा अवस्था में रूपांतरित होती है वह पुरुष में प्रतिबिम्बित होती है जो उस समय अपने को चेतनावस्था के प्रकाश की तरह प्रकट करता है। इस प्रकार ही बुद्धि अनन्त चेतन, विषयों को परिमित रूप में व्यक्त कर पाता है। क्योंकि बुद्धि का विषय रूप से निरन्तर परिणाम होता रहता है और उन्हें अनादि काल से पुरुष पर उन्हें प्रतिबिम्बित करती रहती है इसलिए चेतन अवस्थाओं का निरन्तर प्रवाह लगा रहता है केवल कभी कभी गाढ़ निद्रा का आराध होता रहता है। पुरुष भी अपनी भारी बुद्धि में प्रतिबिम्बित होता है और इस कारण वह का प्रत्यक्ष लब्ध करता है। इस सम्बन्ध में मिथु वाचस्पति के मत की आनाचना करते हैं कि बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब ज्ञान के प्रसंग का समझने के लिए पर्याप्त है और कहते हैं कि चेतन का प्रतिबिम्ब चेतनावत् नहीं हो सकता इसलिए बुद्धि वृत्तियों का चेतन रूप से दर्शन वह नहीं समझ सकते। किंतु बुद्धि की वृत्तियाँ चेतन में प्रतिबिम्बित होती हैं यह मायता चेतन के वास्तविक सम्बन्ध को समझती है। यह कहा जा सकता है कि जबकि केवल प्रतिबिम्ब ही चेतन से सम्बन्धित है तो वस्तु यथा रूप से नहीं जानी जाती। ऐसे आक्षेप का उत्तर यह है कि बुद्धि की वृत्तियाँ बाह्य वस्तु की प्रतिकृतियाँ हैं और यदि प्रतिकृतियाँ चेतन यवत होती हैं तो हमारा पास इन प्रतिकृतियों के ज्ञान

की सचाई के लिए उनका विषया पर प्रयोग उनकी गारंटी है। यह पुनः कहा जा सकता है कि जब बुद्धि वस्तियाँ का चर्चा में प्रतिबिम्बित उससे एक होकर दीवता है और इसलिए ज्ञान का प्रसंग उत्पन्न करता है तो हम यही इस प्रसंग में चर्चा की वस्तु के साथ भ्रमपूर्ण एकता का अनुभव होता है हमारा ज्ञान भ्रमयुक्त होता है। इस आक्षेप का उत्तर यह है कि यदि ज्ञान में भ्रम का भ्रम विद्यमान है तो वह उन विषयों की सचाई का जिन्हें ज्ञान लक्ष्य करता है, स्पष्ट नहीं करता। प्रमाण, इस प्रकार, पुरुष में बुद्धि के इस प्रतिबिम्ब में है। प्रमाण फल गुण चर्चा का मिलता है या पुरुष को जो जाना है यद्यपि वह सभी वस्तुओं से संबंधित है। क्योंकि ज्ञान के अनुभव को उत्पत्ति और नाश के रूप में समझते हैं और इसलिए ज्ञान वाच्य के अर्थों में सम्बन्ध से उत्पन्न और नाश होता है ऐसा मानते हैं। पुरुष के समस्त वस्तुओं का प्रतिबिम्बित होने का अर्थ आत्मा का ज्ञान के भास के रूप में समझते हैं वेदा ॥ के अंतर्गत ज्ञान व्यापार का, जिसमें पुरुष ज्ञाता और मोक्षा दीवता है वे, ज्ञान के अनुभवद्वारा नामक पुरुष व्यापार से समझाते हैं।

ईश्वर के इन्द्रियातीत अनुभव का भी सामान्य अनुभव ज्ञान के आधार पर समझना होगा। श्रुति वाक्यों के ज्ञान से और योगाभ्यास से बुद्धि में भी वस्तु है ऐसा विकार होता है। यह सत्य विकार पुरुष में प्रतिबिम्बित होकर पुरुष में सच्चे आत्म ज्ञान के रूप में प्रकट होता है। सामान्य अनुभव और इस ज्ञान में भेद यह है कि यह अभिमान का नाश करता है। आत्म ज्ञान के ऐसे मत पर यह आक्षेप कि आत्मा, ज्ञाता और ज्ञेय दोनों नहीं हो सकता यह उपयुक्त नहीं है क्योंकि आत्मा ज्ञेय है वह पर रूप आत्मा से जो ज्ञाता है स्वरूप में भिन्न है। पतंजलि (पर) आत्मा ही ज्ञाता है जबकि उसका बुद्धि में प्रतिबिम्ब उस पर प्रत्यावर्त होता है वह ज्ञेय रूप आत्मा है।^१ आत्मा का ज्ञान वाच्य है यह स्वीकृति आत्मा के स्वप्रकाशता के सिद्धांत की विरोधी है, यह आक्षेप ठीक नहीं है। आत्मा की स्वप्रकाशता से केवल यह प्रत्यक्ष है कि वह अपने आप प्रकाशित है और उसे अपने को प्रकट करने के लिए किसी भी साधनों की आवश्यकता नहीं है।

स्वप्रकाशता और अज्ञान

चिंतु स्वप्रकाशता की इस प्रकार व्याख्या करते हैं जो जानी नहीं जा सकती तो भी अपरोक्ष है ऐसी अनुभव की जा सके (अवच्छेद सति अपरोक्ष व्यवहार

^१ आत्मापि बिम्बरूपेण ज्ञाता भवति स्वगत स्वप्रतिबिम्ब रूपेण च ज्ञेय ।

योग्यत्वम्) । भिक्षु तक करते हैं कि स्वप्रकाशत्व को ऐसी परिभाषा सवथा प्रमाण है । उपनिषद् में ऐसी व्याख्या कहीं भी नहीं की गई है, और यह स्वप्रकाशत्व को निश्चित से भी [समर्थित नहीं है । निश्चित से यही अर्थ निकलता है जो 'अपने आप से वेद्य' है । पुन यदि एक वस्तु नहीं ज्ञात होती, तो इसी कारण से उसका हम से कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता, और ऐसा अर्थ श्रुति से विरोध करेगा जो यह प्रतिपादन करता है कि परम सत्य अनुभव गम्य है, बोध्य है । यह कहा जा सकता है कि यद्यपि चित्त की ब्रह्मस्थिति साक्षात् न जानी जा सकने पर भी पुरुष में अविद्या दूर करेगी । किन्तु इस पर अनेक आक्षेप हो सकते हैं । प्रथमतः स्वप्रकाशत्व ज्ञान का प्रमाण है, किन्तु पुरुष में अविद्या दूर करना ही केवल प्रमाण नहीं है । इस सम्बन्ध में यह भी प्रश्न करना योग्य होगा कि अविद्या का अर्थ क्या है । यदि अविद्या भ्रमपूर्ण चित्त वृत्ति है तो वह बुद्धि की अवस्था होगी और उसका नाम बुद्धि से सम्बन्ध रहेगा पुरुष से नहीं । यदि अविद्या से वासना का अर्थ निकाला जाता है जो भूल के कारण है तब भी जबकि वासनाएँ प्रकृति के गुणों का धर्म हैं इसलिए उनका नाश प्रकृति के गुणों का नाश होगा । यदि इसे तमस माना जाता है, जो आत्मा को ढक देता है तो यह मानना अस्वीकार्य रहेगी, क्योंकि यदि बुद्धि में वर्तमान तमस हटाया नहीं जाता तो बुद्धि का विषय रूप परिणाम नहीं होगा और यदि बुद्धिगत तमस एक बार इस प्रकार हट जाता है तो उसका पुरुष में प्रतिबिम्ब न पड़ेगा । इस प्रकार ज्ञान माया के आवरण का नाश करता है यह मत प्रमाणित नहीं हो सकता । आवरण का सम्बन्ध केवल ज्ञान के कारण से है जैसेकि घाँस और इसलिये उसका शुद्ध चेतन्य से कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता । ज्ञान का उदय गुह्य चेतन्य पर से आवरण के हटने के कारण है यह मत इसलिये पुष्टि नहीं पाता । आत्मा में कोई आवरण हो नहीं सकता । यदि आत्मा शुद्ध चेतन्य स्वरूप है तो उसमें कोई भी अज्ञान का आवरण स्वभावतः नहीं हो सकता । क्योंकि ये दोनों माना जाते हैं परस्पर विरोधी हैं । पुन यदि यह माना जाता है कि जगत प्रपञ्च चित्त में अविद्या के कारण से है और यदि यह माना जाता है कि सच्चा ज्ञान अविद्या को हटाता है तो हम इस नितात्त अनधिकृत निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जगत ज्ञान से नष्ट हो सकता है या यह कि जब आत्मा सच्चा ज्ञान प्राप्त करती है तो जगत प्रपञ्च का भ्रत हो जाता है या यह कि जब जीवन्मुक्ति होती है तो उसे जगत का अनुभव नहीं होगा । यदि ऐसा माना जाता है कि मुक्ति सात में भी अज्ञान का अर्थ होता है तो ज्ञान अज्ञान को नष्ट करता है इस वाद को त्याग देना पड़ेगा । इसने अतिरिक्त यदि आत्मा को सभी से सवथा असम माना जाता है तो यह मानना गलत है कि वह अविद्या या अज्ञान से सम्बन्धित होगा । आवरण का सम्बन्ध वृत्तियों से ही हो सकता है शुद्ध नित्य चेतन्य से नहीं हो सकता, क्योंकि हमारे पास ऐसे सादृश्यता का कोई दृष्टान्त नहीं है । पुन यदि यह माना जाता है कि शुद्ध चेतन्य का अविद्या से नसगिक सम्बन्ध है तो ऐसा सयोग कभी तोड़ा नहीं जा सकता ।

यदि ऐसा उपयोग किसी कारणवशात् माना जाता है तो यह भी कहा जा सकता है कि ऐसी कारणावस्था चित्त में रहेगी। कम से कम यह मायता प्राथमिक मायता से अधिक सरल रहेगी जिसके अनुसार इसका सम्बन्ध शुद्ध चेतन्य में माना गया है, क्योंकि यहाँ फिर इसके लय के लिए अथवा व्यापार मानना पड़ेगा। कम से कम माद निद्रा, भूर्छा और जरा में अविद्या का सम्बन्ध वृत्ति से मानना ही पड़ेगा। इस प्रकार यदि आवरण का चित्त वृत्ति से ज्ञान के कारण के रूप में संयोजित मानना पड़ता है तो आत्मा या शुद्ध चेतन्य से यह सम्बन्ध मानना सचवा अनुवश्यक है। पातञ्जलि अपने योग सूत्र में, अविद्या को चित्तवृत्ति कहते हैं जो अनित्य को नित्य मानती है, अशुचि को शुचि और दुःख का सुख मानती है। इसलिए इस शुद्ध चेतन्य से अपृथक् रूप से सम्बन्धित एक पदार्थ नहीं मानना चाहिए। इसी प्रकार ज्ञान का अविद्या का घट नहूना प्रलत है जो पुरुष का घम है। चित्त में अविद्या के घट से पुरुष में ज्ञान का उद्भूत होता है यह कहना योग्य होगा। मन्त्रा हैं इस चरम ज्ञान के उद्भव से प्रकृति की सारा हस्तुमत त्रिया आ पुरुष के लिए हा रही थी, पुरुष के प्रति प्रकृति का हेतु सिद्ध हा जाना है और ऐसा होने पर बुद्धि और पुरुष के बीच हेतु युक्त सम्बन्ध टूट जाता है और चित्त या बुद्धि का पुरुष के लिए कोई कार्य करना बाकी नहीं रहता। मिथ्या ज्ञान के नाश से पाप पुण्य का भी घट हा जाता है और इस प्रकार बुद्धि में अन्तिम नाश होने पर अन्तिम मुक्ति होती है। अविद्या अस्मिता राग द्वेष और अमिनिवेश य सभी अविद्या या मिथ्या ज्ञान माने जा सकते हैं जो उनका कारण है और अविद्या का तमस् भी कहा जा सकता है जो उसका कारण है। तमस सत्त्व के प्रकट होने में अवरोध करता है और इसी कारण मिथ्या ज्ञान होता है। जब तमागुण सत्त्व गुण द्वारा अभिभूत होता है तो सत्त्व आत्मा द्वारा प्रकट हो जाता है। धृति में ज्ञान और अज्ञान सत्त्व और तमस का निर्देश करने के लिए प्रयाग किए गए हैं। तमस शब्द अज्ञान के लिए प्रयुक्त किया गया है और अज्ञाति शब्द मतवादी कहते हैं ऐसा अनिवचनीय ज्ञान अज्ञान कोई नहीं है आधारण अनुभव के ज्ञान के उद्भव के प्रसंग में पुरुष के हेतु गुणों की परिणाम शक्ति नष्ट हो जाती है। सत्त्व अपने को वृत्ति द्वारा प्रकट कर सके उसके पहले, उसे तमस का अभिभूत करना चाहिए जो सात्त्विक प्रवस्था को रोक सकता है। इस प्रकार चित्तवृत्ति उद्भव हो उससे पहले सत्त्व और तमस को अपने सत्ता विषयक विरोध का घट कर लेना चाहिए।

भिन्नु के अनुसार वेदान्त और सांख्य में सम्बन्ध

भिन्नु साधत हैं कि सांख्य और योग वेदात्त के साथ अनिष्टता से सम्बन्धित है और उपनिषद् भी ऐसा ही लक्षित करते हैं। इस कारण जब कुछ विषय जैसे कि अनुभवात्मक ज्ञान आदि का वेदात्त में बखन नहीं किया गया है तो उन्हें सांख्य और

योग से पूरा करना चाहिए। यदि उनमें कोई विरोध जसा दीखता है तो उन्हें इस प्रकार समझाना चाहिए जिससे उनके विरोध का समाधान हो जाय। किंतु मिथु का यह सुमात्र केवल साध्य और याग व प्रति ही नहीं है अपितु याग वैशेषिक और पंचरात्र के प्रति भी है। उनके मतानुसार इन सब प्रणानिया का आधार वेद और उपनिषद् हैं और इसलिए इनमें एक धातरिक सम्बन्ध है जो बौद्धों में नहीं है। बौद्ध मतवादी ही केवल एक सच्चे विरोधी हैं। इस प्रकार वे सभी धार्मिक प्रणालियों का एक दूसरे के पूरक के रूप में समाधान करने का प्रयास करते हैं या इनका भेद। जो इस प्रकार प्रतिपादित करते हैं कि यदि इन्हें ठीक दृष्टि से देखा जाय तो समाधान हो सकता है। मिथु अपनी सामग्री उपनिषद् और स्मृति में से इकट्ठी करते हैं और उनके आधार पर बाधाय की पद्धति खड़ी करते हैं। इसलिए, इसे ईश्वरवादी वेदांत या, कुछ मिलाकर प्रमाणित बाधाय माना जा सकता है जो कि पुराण का प्रधान भाग्य है और जो सामान्य हिंदू जीवन और धर्म का प्रतिनिधित्व करता है। हिंदू विचार धारा का सामान्य प्रवाह जो पुराण और स्मृति में वर्णित है और जिन मूल स्रोतों से हिंदू जीवन ने प्रेरणा प्राप्त की है वे माय सुझना करते हुए विपुल साध्य, शक्ति वेदांत, याग और मध्य का द्वैतवादी अद्विगत दर्शन का तात्त्विक आधारभूत हो माना जा सकता है। मिथु का दर्शन एक प्रकार का भेदाभेदात्मक है जो इनके रूप में भव प्रपञ्च, आत्मा, शरीर, निष्काम और धर्म में मिलता है। इस भेदाभेदवाद का सामान्य दृष्टिकोण यह है कि भेदाभेदवाद में जगत् की सत्ता, तथा उसकी चिह्नपता जीवा की पृथक्ता तथा उनकी ईश्वर के ब्रह्म रूप से अभिप्रेरित, नैतिक स्वतंत्रता तथा उत्तरदायित्व एवं आध्यात्मिक नियतत्ववाद यत्किमत ईश्वर और उसकी असंगतता परम अंतर्गत जिसमें भूत तथा प्रकृति आध्यात्मिकता में नय होते हैं, जड़ और जीव के उद्गम तथा आपस के व्यवहार में व्यापक प्रयोजनवाद ईश्वरीय सत्त्व की पवित्रता सवगतिमत्ता तथा सवताता ज्ञान और मक्ति की श्रेष्ठता, नैतिक और सामाजिक धर्म की अनिवार्यता तथा उनके त्याग की आवश्यकता आदि समवर्णीय सिद्धांतों की मायता स्वीकार की गई है।

सामान्य क्लासिक साध्य अनाद्वैतवादी है और प्रश्न यह उठता है कि ईश्वरवाद और अवतारवाद से इसकी भवति किस प्रकार की जा सकती है। अथ सूत्र ११५ का बाधाय करते मिथु कहते हैं कि जबकि श्रुति कहती है कि उसने देखा या इच्छा की तो अथ अवश्य ही पुरुष हामा क्योंकि इच्छा या प्रत्यक्षीकरण जड़ प्रकृति का धर्म नहीं है। शक्ति वस सूत्र का अर्थ करते हुए कहते हैं कि इस सूत्र का तात्पर्य यह है कि प्रकृति जगत् का कारण नहीं है क्योंकि प्रकृति या प्रधान का प्रत्यय अवैदिक है। मिथु उपनिषद् के कई उद्धरण देकर यह बताते हैं कि यह प्रत्यय अवैदिक नहीं है। उपनिषद् में प्रकृति को जगत् का कारण और ईश्वर की शक्ति कहा गया है। प्रकृति

को श्वेताश्वतर में माया भी कहा है, और ईश्वर को मायावी या जादूगर कहा गया है जो अपने में माया शक्ति धारण करता है। जादूगर द्वारा अपनी शक्ति न बताने पर भी वह उसमें रहती है (मायाया व्यापार निवृत्तिरेवावगम्यने न नाग)।^१ सामान्य प्रकृति निरंतर परिवर्तन और परिणाम करती रहती है और विनिष्ट सत्त्व जो ईश्वर से सम्बंधित है, नित्य माना गया है।

एक प्रश्न इस सम्बंध में खड़ा हो सकता है यदि ईश्वर स्वयं अपरिणामी है और सत्त्व शरीर जिससे वह सदा मुक्त है वह भी सबदा अपरिवर्तनीय है तो ईश्वर को एक विशेष समय पर जगत् उत्पन्न करने की इच्छा कैसे हो सकती है ? ईश्वर में विशेष सजन क्षण में स्वरूप का आरापण करने का एक मात्र स्पष्टीकरण यही हो सकता है कि यहाँ माया का स्पष्ट प्रयोग किया गया है। इसका यही अर्थ हो सकता है कि जब कारण उपाधियों की योग्य अवस्था में स्थिति सजन क्रम की व्यक्त करने के लिए किसी विशेष क्षण पर तत्पर होती है उसे ईश्वर के सकल्प की प्रति प्रति कह दिया गया है। ईश्वर के सकल्प और ज्ञान का काल में आरम्भ होना सोचा नहीं जा सकता।^२ किंतु यदि ईश्वर के सकल्प को प्रकृति की गति का कारण माना जाता है तो प्रकृति की गति पुरुष के हेतु अथवा अतर्निहित प्रयाजन से हाता है ऐसा सार्वमत असमर्थनीय हो जाता है। महत् में सत्त्व रजस और तमस साध्य द्वारा अवश्य ही ग्रहण विधु और भ्रष्टर तीन जयश्वर के रूप में माने गए हैं। किंतु सार्व नित्येश्वर के रूप में किसी को भी नहीं मानता। याग के अनुसार महत् का सत्वाश जो नित्य शक्तियां से संयुक्त है वह पुरुष विशेष ईश्वर है। उसका सत्त्व शरीर अवश्य ही काय रूप है क्योंकि वह महत् के सत्वाश से बना है और उसका ज्ञान कालातीत नहीं है।

सार्व के समर्थन में भिक्षु यह प्रतिपादन करते हैं कि सार्व द्वारा ईश्वर का अस्वीकार करने का यह अर्थ है कि मुक्ति के लिए ईश्वर को मानने की आवश्यकता नहीं है। मुक्ति आत्म ज्ञान द्वारा भी प्राप्त की जा सकती है। यदि यह क्रम स्वीकारा जाता है तो ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करना अवश्य अनिवार्य हो जाता है। इस सम्बंध में वह सूचित करना अवश्य ही उपयुक्त होगा कि भिक्षु द्वारा ईश्वर के विषय में दिया गया यह स्पष्टीकरण ठीक नहीं है क्योंकि सार्व सूत्र ईश्वर के बारे में मौन ही नहीं है किंतु वह ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का स्पष्ट प्रयत्न भी करता है और ऐसा कोई भी कथन नहीं मिलता जिससे यह सिद्ध नहीं हो सकता कि सार्व ईश्वरवाद का विरोधी नहीं था। भिक्षु अवश्य ही, पुनरावृत्ति करते हैं कि सार्व अनीश्वरवादी नहीं था और श्वेताश्वतर उपनिषद् (६१६) के कथन को लक्ष्य करते

^१ विश्वानामृत भाष्य, ११५।

^२ विश्वानामृत भाष्य ११५।

हैं कि मुक्ति साध्य योग के कथनानुसार, मूल कारण के ज्ञान से प्राप्त की जा सकती है, और योग के कथन की भी इंगित करते हैं जहाँ भगवान्‌वाद की प्राप्ति दृष्टि की जा सकती है ।

योग के सम्बन्ध में उल्लेख भिक्षु कहते हैं कि यह एक विचित्र बात है कि योग में ईश्वर के अस्तित्व का माना गया तो भी वह पक्षपाती है या निरपेक्ष हो सकता है इसे स्पष्ट करने का प्रयास नहीं किया गया है और ईश्वर की विद्वत् में योग स्थान देने के बदले स्वामाधिकार का स्वीकार किया गया है कि प्रकृति को अपने आप ही पूर्णार्थ के प्राप्ति प्रियाशील होती है । पातञ्जल योग सूत्र में ईश्वर, एक ध्यान का विषय है जो अपने भक्तों तथा भक्तों के प्रार्थना पर कृपा करता है । भिक्षु तो यह मानते हैं कि ईश्वर का विद्वत् में जब तक अज्ञान के प्रयोजन की पूर्ति नहीं करता तबतक प्रकृति का सयोग ठीक तरह से नहीं समझाया जा सकता ।

ईश्वर अपने काम के लिए किसी ऐसे तत्त्व से सम्बन्धित नहीं है जो रजस या तमस जैसे चंचल तत्त्व से सम्बन्धित हो किन्तु वह उस तत्त्व से सम्बन्धित रहता है जो सदा एक है और नित्य ज्ञान, इच्छा और मानस से सम्बन्धित है ।^१ इसका स्वामाधिकार यह है कि ईश्वर का सकल नित्य और अटल नियम के रूप से कार्य करता है । यह नियम अवश्य ही, ईश्वर का अटल नहीं है किन्तु प्रकृति का अटल है । इस नित्य अटल अर्थ द्वारा ही, जो ईश्वर की नित्य इच्छा और ज्ञान के रूप से कार्य करती है प्रकृति का परिणामी जगत् अर्थ निर्धारित होता है ।

गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं कि वह परात्पर पुरुष है और उससे श्रेष्ठ तथा परम और काह नहीं है । भिक्षु उपरोक्त कथन का जो स्पष्टीकरण देते हैं वह ईश्वर के बारे में उपरोक्त विचार के विरुद्ध है । एक स्पष्टीकरण यह है कि कृष्ण जब अपने को उद्देश्य करके ईश्वर कहते हैं तो यह कथन सापेक्ष है यह जन साधारण दृष्टि से किया गया है जिसका निरुपाधिक परमेश्वर के स्वरूप से कोई सम्बन्ध नहीं है और जो साधारण अनुभव से परे है । दूसरा स्पष्टीकरण यह है कि कृष्ण अपने को ईश्वर से तादात्म्य करके ईश्वर कहते हैं । इस प्रकार काय ब्रह्म और परब्रह्म में भेद है और श्रीकृष्ण काय ब्रह्म होते हुए भी जन साधारण की दृष्टि से अपनी कारण ब्रह्म के रूप से वर्णन करते हैं । जब अर्थ लोग, ब्रह्म से अपनी तादात्म्य करते हैं तो यह तादात्म्य कायब्रह्म की लक्ष्य करके ही सत्य है, जो श्रीकृष्ण या नारायण है । उन्हें अपने को पर ब्रह्म कहने

^१ रजस्तम सम्प्रसृतया मलिन काय-तत्त्व परमेश्वरस्व नोपाधि किन्तु नैयत नित्य-ज्ञानेच्छानादादिमत्सर्दकरूप कारण सत्त्वम् एव तस्योपाधि ।

का अधिकार नहीं है। अनादि पर ब्रह्मा, देवा और सत्ता से भी अज्ञात और अज्ञेय है, नारायण ही उसे अपने सच्चे स्वरूप में जान सकते हैं। नारायण का इसलिय सब जीवा से महापानी मानना चाहिए।^१ जो लोग अपने पूज्य में सायुज्य मुक्ति द्वारा ईश्वर से एक हो गए हैं वामुदेव व्यूट में धाम करते हैं। वामुदेव ब्रूह में वामुदेव ही एक नित्य देव हैं दूसरे उनके अंश हैं। दूसरे ब्रूह, जैसे कि सवपण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध, वामुदेव विभूति की अभिव्यक्ति मात्र ही हैं और उन्हें ईश्वर का आधिक सत्जन मानना चाहिए या ब्रह्मा, विष्णु और रुद्र मानना चाहिए। विष्णु या गिब जो निम्न थोड़ी क देव हैं उनकी शक्ति मर्यादित हैं क्योंकि वे विश्व के कार्य के नियमों में परिवर्तन नहीं कर सकते जब वे अपने को परमेश्वर कहते हैं तब वे पर निरुपाधि ब्रह्मा से तादात्म्य हासिल हो ऐसा करते हैं। सत्त्व रजस और तमस युक्त महत्त्व ब्रह्मा, विष्णु और गिब या सवपण प्रद्युम्न और अनिरुद्ध के सूक्ष्म शरीर की रचना करते हैं। इन तीनों देवों का एक ही शरीर है जो महत्त्व तथा विश्व परिणाम की मूल नींव है। इसीलिए ऐसा कहा गया है कि विश्व उनका शरीर है। ये तीनों देव, कार्य के लिए एक दूसरे पर आधारित हैं जैसे कि पात पित्त और बक। इसीलिए वे एक दूसरे से भिन्न एक एक भी कह गए हैं।^२ ये तीनों देव महत्त्व से एक रूप हैं जो पुन पुरुष और प्रकृति की एकता है। इसी कारण ब्रह्मा विष्णु और महेश्वर को ईश्वर की (प्रभावतम्) आंगिक अभिव्यक्तियाँ मानना चाहिए व्यक्त अवतार नहीं मानना चाहिए।^३

ईश्वर, प्रमान और पुरुष में अपनी जान, इच्छा और क्रिया द्वारा प्रवेश करते हैं और इससे गुणा का लुब्ध करते हैं और महत्त्व उत्पन्न करते हैं। मिथु यह बताने का कठिन परिश्रम करते हैं कि भगवान् या परमेश्वर नारायण या विष्णु से भिन्न हैं जो पिता से पुत्रवत् उसकी अभिव्यक्तियाँ हैं। मिथु का यही पक्षपात मत से तथा मत्त्व, वस्त्व और गौडीय वस्त्व से मतभेद है जो नारायण विष्णु और कृष्ण का भगवान् से एकरूप मानते हैं। मत्त्व, क्रम इत्यादि अन्य ऐसे अवतारों का मिथु

^१ अनाद्यत पर ब्रह्मा न देवा नपया विदुः

एकस्तद् ब्रह्म भगवान् धाता नारायण प्रभु । —विज्ञानामृतमाध्य ११५।

^२ विज्ञानामृत माध्य ११५।

^३ इस सम्बन्ध में मिथु भागवत का श्लोक उद्धृत करते हैं 'एते चात्र कला पुत्र कृष्णस्तु भगवान् स्वयम् ११५। वे यहाँ कृष्ण से विष्णु ग्रहण करते हैं और स्वयं भगवान् को ईश्वर के अंश के अर्थ में ग्रहण करते हैं, जिस प्रकार पुत्र पिता का अंश होता है 'अत्र कृष्ण विष्णु स्वयं परमेश्वर स्तस्य पुत्रवत् साक्षादक्ष' इत्यर्थ —वही। यह अर्थ गौडीय संप्रदाय के वस्त्व से सबंध विरुद्ध ठहराता है, जो कृष्ण को परमेश्वर मानते हैं।

विष्णु के लीलावतार मानते हैं और भगवान् के भावना अवतार को भगवान् या परमेश्वर मानते हैं ।

माया और प्रधान

गुरु वेदान्त सूत्र ११४ की टीका में अव्यक्त शब्द का अर्थ करते हैं और मानते हैं कि इसका कोई पारिभाषिक अर्थ नहीं है । यह केवल व्यक्त का निषेध वाचक शब्द ही है । वे कहते हैं कि अव्यक्त शब्द व्यक्त और न का समास है । वे यह बताते हैं कि जब अव्यक्त शब्द का केवल व्युत्पत्तिसम्य ही अर्थ है और वह अनभिव्यक्त तो वह पारिभाषिक अर्थ में प्रधान के लिए प्रयुक्त होता है यह नहीं मानना चाहिए । अव्यक्त गुरु के मत में सूक्ष्म कारण का अर्थ रखता है किन्तु वे यह नहीं साबित कि जगत् का प्रधान के रूप में कोई सूक्ष्म कारण है अतः कि साक्ष्य में माना है ।^१ वे मानते हैं कि जगत् की यह प्राकृतावस्था ईश्वर पर आधित है, और वह एक स्वतन्त्र सत्ता नहीं है । ईश्वर में ऐसी सूक्ष्म शक्ति न मानी जाय तो ईश्वर स्वतन्त्र सत्ता के रूप में स्वीकृत नहीं हो सकता । बिना शक्ति के ईश्वर सत्जन के प्रति क्रियाशील नहीं हो सकता । बीज शक्ति जो अविद्या है वही अव्यक्त है । यह माया की गाढ़ निद्रा है (माया मयी महा सुप्ति) जो ईश्वर पर आधित है । इसमें सभी बिना आत्म जाग्रति के रहते हैं । इस बीज शक्ति का बल मुक्ति जीवा में, ज्ञान स नष्ट हो जाता है और इसी कारण उनका पुनर्जनन नहीं होता ।^२ वाचस्पति भामती में इस पर टीका करते हुए कहते हैं कि भिन्न जीवा की भिन्न अविद्याएँ हैं । जय कभी एक जीव ज्ञान प्राप्त करता है तब उससे सम्बंधित अविद्या नष्ट होती है यद्यपि दूसरों से सम्बंधित अविद्या वैसी ही बनी रहती है । इस प्रकार एक अविद्या नष्ट भी हो जाय तो दूसरी अविद्या बनी रह सकती है और जगत् उत्पन्न कर सकती है । साम्य के अनुसार तो जो केवल एक ही प्रधान को मानत हैं, उसके नाश से सबका नाश होगा । वाचस्पति भागे यह भी कहते हैं कि यदि यह माना जाता कि प्रधान तो वैसा ही बना रहता है तो भी पुरुष और प्रधान के बीच अविद्यक रूप अविद्या बंधन का कारण है तो फिर प्रकृति का मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । अविद्या की सत्ता और असत्ता बंधन और मुक्ति के प्रश्न को स्पष्ट कर सकती है ।

^१ यदि वयं स्वतन्त्रा काचित् प्रागवस्थां जगत् कारणत्वेनाभ्युपगन्धेम प्रसजयेम तदा प्रधान कारणवादम् ।

—वेदान्त सूत्र, १४३ ।

^२ मुक्तानां च पुनरनुत्पत्तिं कुत विचर्या तस्या बीजगतेर्दाहान् ।

—वेदान्त सूत्र, १४३ ।

जीवों में भेद अविद्या के कारण है और अविद्या का जीवों के कारण, यह माक्षेप, अप्रमाण है क्योंकि यह श्रम बनादि है। अभ्यक्त शब्द अविद्या के प्रसंग में अति वाचक के रूप में प्रयुक्त किया गया है जो सभी अविद्यावादी अपने में समावेश करता है। अविद्या जीव में है किन्तु तो भी ईश्वर पर उसके कारक और विषय रूप से अवलम्बित है। अविद्या ब्रह्म के आधार बिना त्रियागील नहीं हो सकती, यद्यपि जीव का सच्चा स्वरूप ब्रह्म ही है तो भी जहाँ तक वे अविद्या से आवृत हैं वही तब वे अपना सच्चा स्वरूप नहीं जान सकते।

मिथु इसका उत्तर में कहते हैं कि बिना शक्ति के केवल ईश्वर अकेला माना रूप जगत् उत्पन्न करने में असमर्थ है इसलिए यह मानना पड़ता है कि ईश्वर अपने से निम्न शक्ति द्वारा ऐसा करता है और यह शक्ति प्रकृति और पुरुष है। यदि ऐसा कहा जाता है कि यह शक्ति अविद्या है, तो भी क्योंकि वह, ब्रह्म से पृथक् द्विरूप स्वरूप है इसलिए वह अद्वैतवाद का खण्डन कर सकता है और साथ ही साथ प्रकृति और पुरुष की मायता की स्वीकृति का भी खण्डन होता है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि प्रलयवस्था में अविद्या का अस्तित्व नहीं रहता, क्योंकि उस प्रसंग में केवल ब्रह्म के ही होने से जगत् का कबल ब्रह्म से ही उत्पन्न हुआ मानना पड़ेगा और जीव जो ब्रह्म से अलग और एक होकर विद्यमान है मुक्त होते हुए भी, ससार यात्रा करेंगे। यदि ऐसा माना जाता है कि बंधन और मुक्ति कल्पना मात्र हैं, तो कोई कारण नहीं दीजता कि लोग क्यों ऐसी काल्पनिक मुक्ति के लिए इतना कष्ट उठाएँ। यदि ऐसा कहा जाता है कि प्रलय के समय अविद्या की व्यावहारिक सत्ता रहती है और यदि यह विवाद किया जाता है कि ऐसे प्रसंग में बंधन और मुक्ति की भी व्यावहारिक सत्ता मानी जा सकती है तो अद्वैतवाद निरपवाद हो जायगा। किन्तु यदि ऐसी अविद्या मानी जाय जिसका केवल व्यावहारिक सत्ता ही हो तो प्रधान के लिए भी ऐसा ही कहा जा सकता है। यदि हम व्यावहारिक शब्द का अर्थ और साक्ष्य समझना चाहें, तो हम यह पाते हैं कि इस शब्द का अर्थ हेतु पूर्ति के साधन और अर्थ की शक्ति तक ही सीमित है। यदि ऐसा है, तो प्रकृति भी इसी प्रकार की सत्ता रखती मानी जा सकती है।^१ यह निःसंदेह सत्य है कि प्रधान को नित्य माना है किन्तु यह नित्यता निरंतर परिणाम की नित्यता है। वेदाती अविद्या को अपारमाधिक मानते हैं अर्थात् अविद्या परम सत्य नहीं है। परम सत्य के निषेध से यह अर्थ हो सकता है कि वह साक्षात् स्वप्रकाश्य नहीं है या यह कि वह सत्ता के रूप में प्रकट नहीं हो सकता या यह कि वह सभी काल में असत् है। किन्तु ये मर्यादाएँ प्रधान के बारे में भी

^१ प्रधानेऽपीदं तुल्यं प्रधाने अर्थ त्रियाकारित्व रूप व्यावहारिक सत्यस्य वा समाकमिष्य-त्वात् ।

सत्य है। प्रधान परिणामी रूप से नित्य है कि तु अपने सभी विकारों में वह अनिरूप है प्रकृति के सभी विकारों में वह हाने के कारण वे स्वप्रकाश नहीं हो सकते। पुनः, प्रधान किसी भी रूप में, किसी भी समय सत्ता धारण करने वाला माना जा सकता है तो भी वह उस समय, अपने भूत और भविष्य रूप में प्रसूत है। इस प्रकार व्यावहारिकत्व का अर्थ तुच्छत्व नहीं हो सकता (सब विषयों की तरह) और क्योंकि वह परम सत्ता का अर्थ भी नहीं रख सकता, वह केवल परिणामाव (परिणामित्व) का ही अर्थ रख सकता है और यह सत्ता प्रधान के विषय में ठीक बैठती है। इस प्रकार शरकर मतवादी प्रधान के सिद्धांत का खण्डन कर कुछ लाभ नहीं उठाते, क्योंकि भविष्य को उन्होंने उसी गुण धनयुक्त माना है जो प्रकृति में है।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि शरकर के द्वारा किया गया प्रकृति का खण्डन ईश्वर कृष्ण के अनुसार प्रकृति के मत में भी प्रयुक्त हो सकता है, किन्तु यह पुराणा तन्त्र प्रकृति के विचार का, जिसे मिथु ने समझाया है उस पर प्रयुक्त नहीं होता, जिसके अनुसार प्रकृति का ब्रह्म की शक्ति माना गया है। यदि भविष्य का भी ऐसा ही माना जाता है तो वह प्रकृति के समान हो जाती है। जबकि उसे प्रत्यक्ष रूप से भगवान् में विद्यमान मानी है तो प्रलय में भी भविष्य के बहुत से गुण धन जो उसे परम सत्ता से विभक्त करते हैं, वे प्रकृति के भी हैं।

मिथु द्वारा प्रतिपादित किए गए मतानुसार प्रधान की पृथक् और स्वतन्त्र सत्ता नहीं है किन्तु वह भगवान् की शक्ति के रूप में है।^१

मिथु ब्रह्म सूत्र १.४.२३ को स्पष्ट करते हुए यह बताते हैं कि ईश्वर की प्रकृति के सिवा और कोई उपाधि नहीं है। ईश्वर के सभी गुण जिनके ध्यान से इत्यादि, प्रकृति से उत्पन्न हैं जैसा कि पातञ्जल सूत्र में निर्दिष्ट है। प्रकृति को ब्रह्म धन मानना चाहिए जो साक्षात् जगत् का उपादान कारण नहीं है किन्तु वह नित्य या अधिष्ठान कारण है और प्रकृति मानो अपना ही भाव है या अंग है (स्वीयो भाव पदार्थ उपाधिरित्यर्थ)। उपाधि और प्रकृति में नियामक और नियाम्य का सम्बन्ध है या अधिकारी और अधिकृत का सम्बन्ध है। ईश्वर विचार और सत्त्व कर सकता है यह तथ्य इसे प्रमाणित करता है कि ईश्वर को प्रकृति जैसा साधन होना चाहिए जिससे ईश्वर के लिए विचार करना शक्य हो। क्योंकि भगवान् अपने में केवल शुद्ध चेतन्य है। प्रकृति, अवश्य ही ईश्वर की उपाधि का कार्य अपने शुचिपूर्ण नियंत्रण से करती है। शक्त और प्रकृति की प्रकृति के विभाग हैं और इसलिए उन्हें भगवान् की प्रत्यक्ष शक्तियाँ नहीं माना है।

^१ प्रकृतस्य तदुपपत्तये प्रधान कारणत्व शरीरत्वा च्छक्ति विधायकौ ध्यते नस्वातन्त्र्येणैव विधायत इत्यर्थः ।
—विज्ञानामृत भाष्य, १.४.४।

सांख्य और योग की भिन्न द्वारा आलोचना

ब्रह्म सूत्र २.१ स. ३ की टीका करते मिथु कहते हैं कि मनु प्रकृति का मूल कारण कहते हैं, और उसी प्रकार सांख्य भी और ये दोनों ही प्राप्त हैं।^१ कि तु जबकि सांख्य के धनीश्वरवाद का पतञ्जलि और पराशर के मतों से विरोध है फिर भी ब्रह्म सूत्र मत की व्याख्या सांख्य के धनीश्वरवादी मुभाव पर किया जाना सम्भव नहीं है। यह भी मानना पड़ता है कि सांख्य के धनीश्वरवाद का न वेदा और पुराणा में समर्थन मिलता है, और इसलिए, इसे अप्रमाण मानना चाहिए।^२

यह अवश्य ही सोचना गलत है कि कपिल सधमुख धनीश्वरवाद का प्रतिपादन करना चाहते थे। उन्होंने दूसरा के धनीश्वरवादी तर्कों का उद्धरण दिया और यह बताने की कोशिश की है कि यदि ईश्वर का न भी माना जाय तो भी मुक्ति प्रकृति पुरुष के विवेक से प्राप्त हो सकती है। सांख्य भी इस पर बल देता है कि मुक्ति केवल ज्ञान से प्राप्त हो सकती है। कि तु इसका उन उपनिषद् बचना से विरोध नहीं समझना चाहिए जिनमें यह कहा है कि मुक्ति केवल भगवान् के सच्चे स्वरूप के ज्ञान से ही हो सकती है। क्योंकि ये इस बात को स्पष्ट करते हैं कि मुक्ति के दो माग हैं निम्न माग ज्ञान है जो प्रकृति पुरुष का विवेक है और उच्च भगवान् के सच्चे स्वरूप का ज्ञान है। योग भी मुक्ति के दो माग बताता है निम्न यह है जो सामान्य योग प्रक्रिया वाला है और उच्च ईश्वर में सभी बलों का त्याग करना और उसकी सच्ची भक्ति करना है। यह मानना गलत है कि सांख्य पारम्परिक रूप से धनीश्वरवादी है, क्योंकि महाभारत (प्राति पर्व ३.१८.७३) और मत्स्य पुराण (४.२८) में हम २६वें पद्याय के विषय में सुनते हैं जो ईश्वर है। इसलिए ईश्वरवादी और धनीश्वरवादी सांख्य में भेद निरूपण का भेद है एक सच्चे सांख्य का निरूपण है और दूसरा उस सांख्य का है जो उ.ह. भी मुक्ति का माग बताते हैं जो ईश्वर को मानना नहीं चाहते। इस सम्बन्ध में मिथु सांख्य के मत की सम्भावना को मानते हैं एक जो ईश्वर को मानता था और दूसरा जो नहीं मानता था और केवल दूसरा ही मत वे अप्रमाण समझते हैं।^३ वे क्लृप्त पुराण का भी उल्लेख करते हैं जिसमें सांख्य के अनुयायियों

^१ सांख्य योग पञ्चरात्र वेदा पाशुपत तथा ।

परस्परालिख्य भगामेतानि हेतुमिन विरोधयेत् ।

—विज्ञानामृत भाष्य, २.१.१ ।

^२ इतश्चेश्वर प्रतिषेधाद्ये कपिल स्मृते मूलानामनुपलब्धे अप्रत्यक्षत्वात् दुर्बलत्व मित्याह ।

—वही ।

^३ भगवा कपिलक देशस्य प्राभाष्यमस्तु ।

—विज्ञानामृत भाष्य २.१.२ ।

और यागियो का अनीश्वरवादी कहा गया है। शंकर सम्प्रदाय का मुख्य दाप यह है कि साध्य की अप्रमाणाता सिद्ध करने के बजाय, शंकर सभी अनीश्वरवादी विचारों को धर्मेदिक कहकर अस्वीकार करते हैं और इस प्रकार ब्रह्मा सूत्र का मिथ्या भय करते हैं। मिथु उम प्रश्न का उत्प्रेषण करते हैं जहाँ साध्य के २३ पदार्थों का वणन है केवल प्रकृति का नाम नहीं है। महत् तत्त्व का स्पष्टन वणन नहीं किया गया है, कि तु बुद्धि और चित्त का कहा गया है। वहाँ बुद्धि तत्त्व का चतुर्विध विभाजन, मनस्, बुद्धि, अहंकार, और चित्त के रूप में माना है। मम उपनिषद् में आठ प्रकृति और १६ विकार वर्णित हैं। मैत्रेया उपनिषद् में हम तीन गुणा व विषय में मुनते हैं और उनके साम के बारे में भी, जिससे मृष्टि रचना हाती है। हम पुष्प के बार में भी चैतन्य रूप है ऐसा सुनते हैं। मैत्रो उपनिषद् में (५२) ऐसा कहा है कि तमस् परम सत्ता राधा शु घ किया जाने पर रजस उत्पन्न करता है और वह सत्व को उत्पन्न करता है।^१ चूलिका उपनिषद् में अद्वैत ब्रह्म सिद्धांत की समानता में साध्य के पदार्थों का वणन है। यह भी कहना है कि साध्य की अनेक प्रणालियाँ हैं कुछ २६ तत्त्वा को मानते हैं दूसरे २७ का पुन और दूसरे केवल २४ का ही मानते हैं। एक तत्त्ववादी और द्वैतवादी साध्य का भी वणन है जो तीन या पाँच प्रकार से व्यक्त करते हैं। इस प्रकार विज्ञान मिथु कहते हैं कि साध्य का उपनिषद् में समझन है।

योग के सम्बन्ध में भी कहा जा सकता है कि याग का वही मम उपनिषद् के विराध में कहा जा सकता है जिसमें प्रकृति की सत्ता को ईश्वर से पृथक् और स्वतन्त्र माना है। पातञ्जल सूत्र में यह कहा है कि ईश्वर प्रकृति की गति के अवरोधों का हटाकर ही सहायता करता है जिस प्रकार कि एक बपक पानी का एक क्षत में से दूसरे की ओर ले जाने में सहायता करता है। कि तु उपनिषद् निश्चित रूप से कहते हैं कि ईश्वर प्रकृति की गति का जनक और प्रकृति का धामक है। वहाँ भगवान् के सत्व शरीर का प्रकृति का काम माना है क्योंकि वह प्रकृति से पूर्व मृष्टिचक्र में उसकी इच्छा से जन्म है। ईश्वर का सत्व वह प्रकृति में ईश्वर के सकल्प द्वारा जन्म है जो प्रकृति के विकास क्रम में अवरोधों को हटाने के लिए भगवान् के सकल्प का वाहन है। स्वयं प्रकृति का पतञ्जलि ने ईश्वर की उपाधि नहीं माना है।^२ मिथु योग के इस

^१ तमो वा इदमेकमग्रे आसीन् वै रजसस्तन् परं स्यात् तन् परेण रितं विषमत्वं प्रयात्येतद् रूपं तद् रजः स्वस्वीरितं विषमत्वं प्रयात्येतद् व सत्वस्य रूपं तत्सममेव ।

—मैत्रो उपनिषद् ५२ ।

^२ योगा हीश्वरस्य जगन्निमित्तत्वं प्रकृतित्वं नाम्युपगच्छति ईश्वरोपाये सत्त्वं विनेपस्य पूयं सर्गाय तत्सकल्पं ब्रह्मात् सर्गादौ स्वतन्त्रं प्रकृतितं उत्पत्त्यधीकारान् ।

—विज्ञानामृत भाष्य, २१२ ।

सिद्धांत को भी उसी प्रकार समझाने का प्रयास करते हैं जसाकि सात्व्य के विषय में भ्रम्युपगमवाद को स्वीकार करने किया है। वे मानते हैं कि याग की यह धारणा है यदि प्रकृति स्वतः है और स्वतः ही भगवान् के धन-त-जान और सत्त्व द्वारा निश्चित न होकर भी विकासो मुख होती है और यदि यह भी स्वीकारा जाय कि सत्त्व ईश्वर को नित्य ज्ञान और सत्त्व नहीं है और प्रकृति की प्रवृत्ति बर्मानुसार प्रातःप्रति प्रयोजन से है और सग के प्रारम्भ में प्रकृति भगवान् की सर्वोपाधि बन जाती है तो भी ईश्वर को धारम समझ करने से केवल्य प्राप्त हो सकता है। इस प्रकार याग की दृष्टि से ईश्वर को उपाधि एक काय है, जगत् का निमित्त या उपादान कारण नहीं है, जबकि मिथु द्वारा प्रतिपादित वेदान्त के अनुसार ईश्वर की उपाधि जगत् या उपादान एवं निमित्त कारण दोनों ही है उसका नाम नहीं है। योग मन के अनुसार ईश्वर नित्य है, किन्तु उसके ज्ञान और सत्त्व नित्य नहीं हैं। ज्ञान और सत्त्व, प्रकृति के सत्वांश से संयुक्त हैं जो प्रलय के समय उसमें निविष्ट रहते हैं जो नए सग के प्रारम्भ में, भगवान् के पूर्व सग में किए हुए, सकल्प की शक्ति के द्वारा प्रवृत्त होते हैं। योग मतानुसार, ईश्वर जगत् का निमित्त एवं उपादान कारण नहीं है जसाकि वेदान्त मानता है। मिथु द्वारा माय वेदान्त मतानुसार, प्रकृति द्विधा काय करती है, एक भाग से वह ईश्वर के नित्य ज्ञान और सकल्प का नित्य बाहक बनी रहती है और दूसरे भाग द्वारा, वह विकास भाग पर आरुह हो सत्त्व, रजस और तमस में क्षोभ उत्पन्न करती है। यह सत्त्व, रजस तमस् की प्रकृति के विकास रूप क्रमिक उत्पत्ति के पौराणिक मत को स्पष्ट करता है जिसके अनुसार गुणों की अंतिम अवस्था में जगत् का विकास होता है। इस प्रकार प्रकृति जो ईश्वर के ज्ञान और सकल्प बाहन के रूप में उससे सम्बन्धित बनी रहती है अपरिणामी और नित्य है।^१

ईश्वर गीता और उसका दर्शन विज्ञान भिन्न के प्रतिपादनानुसार

कूर्म पुराण में उत्तर विभाग के ११ अध्याय ईश्वर गीता के नाम से प्रसिद्ध हैं। इस खण्ड के पहले अध्याय में सूत 'यासजी से मुक्ति मार्ग के सच्चे ज्ञान के बारे में पूछते हैं जिसे नारायण ने कूर्म अवतार धारण करके दिया था। व्यास का कहना है कि बदरिकाश्रम में सनत्कुमार सनदन, सनक अगिरा अशु, कणाद कपिल, गग, बलदेव शुक्र और वसिष्ठ इत्यादि ऋषि मुनियों के समक्ष नारायण प्रत्यक्ष हुए और फिर गिव भी आए। शिव ने ऋषियों की प्रायना सुनकर, अंतिम सरय ईश्वर और जगत् का निरूपण किया। भूत सत्राद दूसरे अध्याय से प्रारम्भ होता है। विज्ञान मिथु ने ईश्वर गीता पर टीका लिखी है। उन्होंने साचा कि ईश्वर गीता में भगवत्

^१ विज्ञानामृत भाष्य, पृ० २७१ २७२।

गीता का तात्पर्य समझा हुआ है इसलिए उन्होंने भगवत् गीता पर टीका लिखना अनावश्यक समझा। साह्य और योग पर ग्रन्थ लिखने के अतिरिक्त उन्होंने ब्रह्म सूत्र, उपनिषद्, ईश्वर गीता और भूम पुराण पर टीका लिखी। ब्रह्म सूत्र पर अपनी टीका में वे १३वीं शताब्दी के चित्तुम्बाचार्य के ग्रन्थ का उद्धरण देते हैं। वे स्वयं सम्भवतः १४वीं शताब्दी में रहे। मिथु ने ग्रन्थ ग्रन्थ, 'साह्य प्रवचन भाष्य,' 'योग वातिक,' 'योग सूत्र' 'साह्य मार,' और 'उपदेश रत्नमाला' हैं। ब्रह्म सूत्र और ईश्वर गीता की व्याख्या में वे पुराण में प्रतिपादित वेदांत मत का अनुसरण करते हैं जिसमें साह्य, योग और वेदांत एक सूत्र में बंधे हैं। ईश्वर गीता का दर्शन जिसका यहाँ प्रतिपादन किया गया है वह मिथु की टीका पर आधारित है जो प्रस्तुत लेखक को महामहो० प० गोपीनाथ कविराज, सस्कृत बालेज वाराणसी से हस्तलिखित प्रति के रूप में प्राप्त हुए।

मुनियो ने जो मुख्य प्रश्न पूछे उन पर निम्न सवाद दिए (१) सबका कारण क्या है? (२) पुनर्जन्म किसका होता है? (३) आत्मा क्या है? (४) मुक्ति क्या है? (५) पुनर्जन्म का क्या कारण है? (६) पुनर्जन्म का स्वरूप क्या है? (७) जिसने उसे स्पष्ट रूप से समझा है? (८) परम सत्य ब्रह्म क्या है? इन सबके उत्तर क्रमवार नहीं दिए गए हैं, किन्तु गुरु निव का जो महत्वपूर्ण प्रश्न सगे, उनके उत्तर उन्होंने अपने ही क्रम से दिए हैं। इसलिए सबसे पहले आठवें प्रश्न का उत्तर दिया गया। यह उत्तर परमात्मा के स्वरूप के वर्णन से प्रारम्भ होता है।

विज्ञान मिथु जीव का परमात्मा में सम्पूर्ण सत्य का सिद्धांत का स्वीकारते हैं ऐसा मालूम होता है और उनकी दृष्टि में हम जगत् में रहते हुए भी जीव मान दृष्ट रहता है।

वे भूम पुराण १३०७ पृ० ४५३^१ के आठवें प्रश्न के उत्तर में बताते हैं कि आत्मा सत् से ईश्वर का अग्र निवृत्तता है, यद्यपि साधारण व्यवहार में यह जीव के लिए प्रयुक्त है और जीव और ब्रह्म की एकता का सूचन करता है। यही उत्तर प्राक्शास्त्र से है जीवात्मा न नहीं।^२ ईश्वर को सर्वोत्तर कहा है क्योंकि उसने सभी के हृदय में प्रवेश (अंत) किया है और वहाँ वह दृष्टा हुआ रहता है (सर्वोप स्व-मित्रानामन साक्षरवेदानुगत)।^३ साक्षी वह है जो अपने को बिना किसी प्रयत्न के व्यापार द्वारा (व्यापार विनैव) प्रकाशित करता है (स्व प्रतिबिम्बित अस्तु मामक)

^१ विनियोगका इच्छिका मस्वरण १८६०।

^२ देखो ईश्वर गीता भाष्य हस्त०।

^३ एक अग्र्यामी सत्य सम्बन्धान् विगमावर्द्धि परमाण्वर्धनं भवति सर्वोत्तरादेन सर्वं प्रतिबिम्बितमसत्तामेतान्।

वह प्रपूज्य चित् से सम्बन्धित होने के कारण अर्थात्मी कहलाता है और इसी सम्बन्ध के कारण, जीव, परमात्मा की महानता के भागी बनते हैं ।

विज्ञान भिम्बु कहते हैं कि यहाँ पर 'अस्माद् विजायते विश्वम् अत्रैव प्रविलीयते' यह पक्ष 'शक्तिमदभेदत्व सिद्धांत' के कारण के रूप में दी गई है जो परमात्मा का अर्थात्मी कहकर बड़ी चतुराई से रखी गई है और फिर सिद्धांत के गूढ़ महत्त्व को या शक्ति शक्तिमदभेदत्व के सिद्धांत का अधिष्ठान स्पष्ट करने के लिए कुछ विवेचन जोड़कर उपरान्त सिद्धांत का समझाया है । ऐसा कहा गया है कि परमात्मा से ही विलीन रूप से काय उत्पन्न हुए हैं और वे उसी में रहते हैं और उसी में विलीन होते हैं । वह पुरुष और प्रकृति से अमित्र (या अपृथक्) है क्योंकि वह पुरुष और प्रकृति से लगाकर समस्त विश्व का आधार है, अर्थात् वह पुरुष और प्रकृति से लगाकर और उन्हें समाविष्ट करके सभी कार्यों का आधार है । यदि उसने देहवत् सभी कारणों का अधिष्ठान न किया होता तो द्रव्य, गुण और कम इत्यादि कारण स्वतः काय नहीं कर सकते थे (यदि हि परमात्मा नृहवत् सर्व कारणं नाधिष्ठेत द्रव्य गुण कर्मादि साधारणास्त्रिधा-त्रिधा य मूल कारणं न स्यादिति) ।^१ यदि ऐसा कहा जाता है कि वाक्य दृश्य घटनाओं के सामान्य कारण के विषय में उल्लेख करता है तो पूर्व वाक्य में जो ब्रह्म और जगत् की एकता प्रतिपादित की गई थी, वह अस्वीकृत रहगी ।^२

ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है कि तु यह जगत् ब्रह्म का परिणामी रूप है । इसलिए ब्रह्म परिणामी रूप नहीं है क्योंकि यह उस श्रुति वाक्य का विरोध करेगा जिसमें ब्रह्म का कूटस्थ कहा है । तब विज्ञान भिम्बु कहते हैं कि परमात्मा सभी का परम अधिष्ठान है इसलिए उसी से सभी प्रकार के कारणों के व्यापार की सहायता मिलती है और इसी का परमात्मा का अधिष्ठान कारणता कहा जाता है ।

तब व जीवात्मा परमात्मा के अज्ञा और अज्ञी के अभेद सिद्धांत का जीवात्मा परमात्मना रक्षाअभेद से सभी माद्यया बद्ध करोति विविधास्तनू इस पक्ष से प्रतिपादित करत है और प्रागे कहते हैं कि याज्ञवल्क्य स्मृति और वेदांत सूत्र भी इसी सिद्धांत का प्रतिपादन करते हैं । श्रीमद्भगवत् गीता में यही कहा है । फिर वे इसी विचार का विशदीकरण करते हैं । यहाँ शंकर का उल्लेख उनकी आलाचना के लिए मिलता है ।^३ मायावादा का प्रच्छन्न बोद्धवाद कहा है और उसका समर्थन करने के लिए पञ्चपुराण का उद्धरण दिया गया है ।

^१ इस्वर गीता भाष्य, हस्त० ।

^२ वही ।

^३ वही ।

अधिष्ठान कारण वह है जिसमें सार वस्तु वैसे का वैसे हो बनी रहकर अग्नि में से स्फुटिलग की तरह नवीन भेद उत्पन्न हो । इसे अशांतिभाव भी कहा है क्योंकि यद्यपि निरवयव ब्रह्म में अशांति नहीं माने जा सकते फिर भी, सामान्य अधिष्ठान में से मित्र लक्षणों के उत्पन्न होने के कारण ही मित्र लक्षणों को अशांति कहा गया है । यह ध्यान में रखना चाहिए कि विज्ञान मिथु इस मत का विरोध करता है कि ब्रह्म में परिणाम होता है । यद्यपि ब्रह्म में परिणाम नहीं होते ता भी उसमें नवीन भेद उत्पन्न होते हैं । 'स मायी मायया बद्ध इति वाक्य का तात्पर्य यह है कि स्वयं ब्रह्म का अविभक्त भाग है और उसमें मित्र नहीं है । माया भाग रूप है जो अग्नि में मित्र नहीं है ।

यद्यपि श्रुति में जीव और ब्रह्म के भेद और अभेद का बहुधा उल्लेख किया गया है ता भी जीव ब्रह्म से मित्र है इसी ज्ञान से मुक्ति मिल सकती है ।^१

आत्मा शुद्ध चेतन्य स्वरूप है और किसी भी प्रकार से उसके अनुभव से बद्ध नहीं है । शंकर का यह कहना कि आत्मा का स्वरूप आनन्द या सुखमय है यह भी गलत है क्योंकि कोई अपने में सदा आसक्त नहीं रह सकता यह तथ्य कि हम प्रत्येक क्षण में अपनी रुचि जोड़ते हैं इससे यह भ्रम नहीं होना कि आत्मा का स्वरूप आनन्द मय है । इसका अतिरिक्त यदि आत्मा शुद्ध चेतन्य स्वरूप है ता वह एक माय आनन्द स्वरूप नहीं हा सकता हम जब ज्ञान उत्पन्न होता है तब सदा आनन्द का अनुभव नहीं होता ।^२

अभिमान भी आत्मा का घम नहीं है वह सुख दुःख की तरह प्रकृति का गुण है जा गलती में आत्मा पर आरोपित किए जाते हैं ।^३ आत्मा का अविद्य ही सुख दुःख का अनुभव का भासा माना है तथा कृति द्वारा उनका प्रतिबिम्ब होना और कृति द्वारा सुख दुःख का ऐसे अनुभवमाय इत्यादि का अनुभव का साक्षात्कार कहा है । अनुभव का ऐसा भोग इसलिए अनौपाधिक है । साध्य और भगवत् गीता में इसका समर्थन भी है । अनुभव (भोग) इस प्रकार से प्रकृति का घम नहीं है (माताकार-रूप घमस्य दृश्य घमत्व सम्भवात्) । जिन पाठों में ऐसा कहा गया है कि अनुभव पुरुष के घम नहीं है यह अनुभव सम्बन्धित कृतियाँ के परिणामों के बारे में कहा है । इसलिए शंकर का आत्मा को असोक्ता तथा अकर्ता कहना मिथ्या है ।

विज्ञान मिथु अज्ञान से अविद्या ज्ञान भ्रम करते हैं । प्रधान इसलिए कहा है कि वह पुरुष के लिए सभी काम करता है, और वह पुरुष प्रधान से संयोग के दोष से, मिथ्या ज्ञान से सम्बन्धित होता है ।

^१ वही ।

^२ वही ।

^३ वही ।

वह अपूर्ण चित् से सम्बन्धित होने के कारण अतर्क्य कहलाता है और इसी सम्बन्ध के कारण, जीव, परमात्मा की महानता के भागी बनते हैं ।

विष्णु मिश्र कहते हैं कि यहाँ पर 'अस्माद् विजायते विश्वम् अथवा प्रविलीयत यह पक्ष' शक्तिमदभेदत्व सिद्धात के कारण के रूप में दी गई है जो परमात्मा का अतर्क्य कहकर बड़ी चतुराई से रखी गई है और फिर सिद्धात के गूढ़ महत्व का या शक्ति शक्तिमदभेदत्व के सिद्धात को अधिन स्पष्ट करने के लिए कुछ विषय जोड़कर उपराक्त सिद्धात को समझाया है । ऐसा कहा गया है कि परमात्मा से ही विलोम रूप से काय उत्पन्न हुए हैं और वे उसी में रहते हैं और उसी में विलीन होते हैं । वह पुरुष और प्रकृति से अमिश्र (या अपृथक्) है क्योंकि वह पुरुष और प्रकृति से लगाकर समस्त विश्व का आधार है अर्थात् वह पुरुष और प्रकृति से लगाकर और उन्हें समाविष्ट करके सभी वस्तुओं का आधार है । यदि उसने देहवत् सभी कारणों का अधिष्ठान न किया होता तो द्रव्य गुण और कम इत्यादि कारण स्वतः काय नहीं कर सकते थे (यदि हि परमात्मा देहवत् सब कारण नाधिष्ठेत् द्रव्य गुण कर्मादि साधारणान्विताः श्रियाथ मूल कारण न स्यादिति) ।^१ यदि ऐसा कहा जाता है कि वाक्य दृश्य घटनाओं के सामान्य कारण के विषय में उल्लेख करता है तो पूर्व वाक्य में जो ब्रह्म और जगत की एकता प्रतिपादित की गई थी, वह अस्वीकृत रहेगी ।^२

ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है कि तु यह जगत् ब्रह्म का परिणामी रूप है । इसलिए ब्रह्म परिणामी रूप नहीं है क्योंकि यह उस श्रुति वाक्य का विरोध करेगा जिसमें ब्रह्म का कूटस्थ कहा है । तब विज्ञान मिश्र कहते हैं कि परमात्मा सभी का परम अधिष्ठान है इसलिए उसी से सभी प्रकार के कारणों के 'यापार' को सहायता मिलती है और इसी का परमात्मा की अधिष्ठान कारणता कहा जाता है ।

तब व जीवात्मा परमात्मा के अंग और अंशों के अभेद सिद्धात का जीवात्मा-परमात्मना रसावयभेद त मायी मायया बद्ध करोति विविधास्तनू इस पक्ष से प्रतिपादित करते हैं और आगे कहते हैं कि मातृवत्कम् स्मृति और वेदा त सूत्र भी इसी सिद्धात का प्रतिपादन करते हैं । श्रीमद्भगवत् गीता में यही कहा है । फिर वे इसी विचार का विषदीकरण करते हैं । यहाँ शंकर का उल्लेख उनकी प्रालाचना के लिए मिलता है ।^३ मायावाद का प्रच्छन्न बौद्धवाद बड़ा है और उसका समर्थन करने के लिए पद्मपुराण का उद्धरण दिया गया है ।

^१ इश्वर गीता भाष्य हस्त० ।

^२ वही ।

^३ वही ।

अधिष्ठान कारण वह है जिसमें सार वस्तु वैसे की वैसे ही बनी रहकर अग्नि में से स्फुल्लिंग की तरह नवीन भेद उत्पन्न हो। इसे अगाधिभाव भी कहा है क्योंकि यद्यपि निरवयव ब्रह्म में भ्रम नहीं माने जा सकते, फिर भी, सामान्य अधिष्ठान में स भिन्न लक्षणों के उत्पन्न होने के कारण ही भिन्न लक्षणों को भ्रम कहा गया है। यह ध्यान में रखना चाहिए कि विज्ञान भिक्षु इस मत का विरोध करता है कि ब्रह्म में परिणाम होता है। यद्यपि ब्रह्म में परिणाम नहीं होते तो भी उसमें नवीन भेद उत्पन्न होते हैं। 'स मायो मायया बद्ध इति वाक्य का तात्पर्य यह है कि स्वयं ब्रह्म का भविष्य भ्रम है और उसमें भिन्न नहीं है। माया भ्रम रूप है जो अग्नि से भिन्न नहीं है।

यद्यपि श्रुति में जीव और ब्रह्म के भेद और सम्यक् का बहूधा उल्लेख किया गया है ना भी जीव ब्रह्म से भिन्न है इसी ज्ञान में मुक्ति मिल सकती है।^१

आत्मा शुद्ध चैतन्य स्वरूप है और किसी भी प्रकार में उसके अनुभव में बद्ध नहीं है। शंकर का यह कहना कि आत्मा का स्वरूप ध्यान या सुखमय है यह भी गलत है क्योंकि कोई अपने में सदा ध्यानरत नहीं रह सकता यह तथ्य कि हम प्रत्येक क्षण में अपनी रचि लोभते हैं इससे यह भ्रम नहीं होना कि आत्मा का स्वरूप ध्यानमय है। इसका अतिरिक्त यदि आत्मा शुद्ध चैतन्य स्वरूप है तो वह एक नाय ध्यान-स्वरूप नहीं हो सकता हम जब ज्ञान उत्पन्न होता है तब सदा ध्यान का अनुभव नहीं होता।^२

अभिमान भी आत्मा का घम नहीं है वह सुख दुःख की तरह प्रकृति का गुण है जो गलती से आत्मा पर आरोपित किए जाते हैं।^३ आत्मा का अवयव ही सुख दुःख का अनुभव ना भ्रम माना है तथा कृति द्वारा उनका प्रतिबिम्ब होना और कृति द्वारा, सुख दुःख के ऐसे अनुभवसाय इत्यादि का अनुभव का साक्षात्कार कहा है। अनुभव का ऐसा भाग इसलिए अनौपाधिक है। साक्ष्य और भगवत् गीता में इसका समर्थन भी है। अनुभव (भोग) इस प्रकार से प्रकृति का घम नहीं है (गाथाकार-रूप घमस्य दृश्य घमत्व सम्भवात्)। जिन पाठों में ऐसा कहा गया है कि अनुभव पुरुष का घम नहीं है, यह अनुभव सम्प्रतिष्ठ कृतिया के परिणामों के कारण से कहा है। इसलिए शंकर का आत्मा को अभोक्ता तथा भवर्ता कहना मिथ्या है।

विज्ञान भिक्षु अज्ञान से अयथा ज्ञान भ्रम करते हैं। प्रधान इसलिए कहा है कि वह पुरुष के लिए सभी काम करता है, और वह पुरुष प्रधान से संयोग के लोप से मिथ्या ज्ञान से सम्बंधित होता है।

^१ वही।

^२ वही।

^३ वही।

आत्मा अपने में बूटस्थ रहता है, और भेद, अनुभव उत्पन्न करने वाले बुद्धि तथा अन्य कर्मों के संयोग के कारण है। मुक्तावस्था में जीव ब्रह्म ही अभिन्न रहते हैं, प्रकृति पुरुष और काल अतः में ब्रह्म द्वारा धारण किए जाते हैं फिर भी उससे भिन्न हैं।

दो प्रकार के श्रुति पाठ हैं—एक अद्वैत का और दूसरे द्वैतवाद का प्रतिपादन करते हैं। सच्चे बोधार्थ का द्वैतवादी श्रुति पाठा पर बल देना चाहिए क्योंकि यदि सभी कुछ मिथ्या है तो ऐसा मिथ्यात्व भी असिद्ध और स्वबाधित रहेगा। यदि ऐसा तक किया जाता है कि ब्रह्म ज्ञान प्राप्ति तक श्रुति की प्रमाणता को हम स्वीकार लें और जब यह प्राप्त हो जाता है तत्पश्चात् यह मायूम हो कि वे अप्रमाण हैं तो इसका कोई महत्व नहीं है। ऐसे आक्षेप का यह उत्तर है कि जब कभी किसी को यह पता चलता है कि जिन साधना द्वारा निष्कप निकाला गया है वह अप्रमाण है तो वह स्वभावतः ही उन निष्कर्षों पर शका करने लगता है। इस प्रकार ब्रह्म का ज्ञान भी, उसकी शकास्पद लगेगा जिसे यह पता चल गया कि ज्ञान के साधन वायव्युक्त हैं।

जीव परमात्मा में अभिन्नावस्था में रहते हैं, इससे यह धर्म निकलता है कि परमात्मा उनका सार या अधिष्ठान कारण है और श्रुति पाठ जो अद्वैत मत प्रतिपादन करते हैं वे परमात्मा के स्वरूप को अधिष्ठान कारण के रूप में सूचित करते हैं। इनका यह धर्म नहीं होता कि जीव ब्रह्म से एक ही है।

सुख दुःख आत्मा के धर्म नहीं हैं, वे अतःकरण के धर्म हैं, वे आत्मा के अतःकरण से सम्बन्धित होने के कारण ही आत्मा पर आरोपित किए जाते हैं। मुक्तावस्था में आत्मा शुद्ध चैतन्य स्वरूप, बिना सुख दुःख के सम्बन्ध से रहता है। अतिसमर्थ सुख के भोग की निवृत्ति है। (दुःख-भोग निवृत्ति) दुःख की निवृत्ति नहीं है (न दुःख निवृत्ति) क्योंकि जब कोई दुःख के भोग से निवृत्त हो जाता है, दुःख चतमान भी रहे और उसे दूर करने का उद्देश्य दूसरे का होगा। शंकर का यह कहना कि मुक्ति आनन्द-आवस्था है, गलत है। क्योंकि उस अवस्था में कोई मनो व्यापार नहीं होता जिससे सुख का अनुभव हो सके। यदि आत्मा को आनन्दस्वरूप माना जाय सब भी आत्मा वर्तमान एवं आनन्द के योग का विषय होगा जो असम्भव है। पारिभाषिक वादावली में ही मुक्तावस्था में आनन्द का आरोपण किया गया है आनन्द का धर्म सुख दुःख का अभाव है।

मिथु सत्ता के स्तर मानते हैं। वे ऐसा मानते हैं कि जब एक वस्तु दूसरी से अधिकस्थिर है तो वह दूसरी से अधिक सत्य है। जबकि परमात्मा सदा एक सा रहता है और उसमें कोई परिवर्तन, विकार या प्रलय नहीं होते इसलिये, वह प्रकृति, पुरुष और उनके विकारों से अधिक सत्य है। यह विचार पुराण के मतों में भी प्रदर्शित

बिया गया है कि जगत् को अतत्त्वोक्तत्वा ज्ञान रूप से सत्य माना है या अतितम सत्य है और जो परमात्मा का स्वरूप है । इसी सदम में जगत् पुरुष प्रकृति रूप से नहीं है जो परिवर्तनशील है ।

प्रकृति या माया का बहुधा ऐसा वर्णन बिया गया है कि उसे सत और असत् दोनों नहीं कहा जा सकता है । चकर मतवादी इससे यह समझते हैं कि माया मिथ्या है । किन्तु विज्ञान भिक्षु के अनुसार, दूसरा अर्थ यह है कि मूल कारण को अतत्त्व सत और असत् इस दृष्टि से माना जा सकता है कि वह अभ्यक्त अवस्था में असत् है और परिणाम की गति में सत है (किञ्चित् सदूपा किञ्चिदसदूपा च भवति) ।

साधना के विषय में कहते हैं कि आगम, अनुमान और ध्यान द्वारा हमें आत्म ज्ञान प्राप्त करना चाहिए । यह आत्म ज्ञान असम्प्रज्ञात समाधि प्राप्त करता है, जिससे सभी बाधनाएँ निपूल हो जाती हैं, यह ध्यान की निवृत्ति से ही नहीं, किन्तु कम के क्षय से भी प्राप्त होती है । वे यह मानते हैं कि चकर का श्रुति के भ्रमण पर आत्म ज्ञान की प्राप्ति के लिए बल देना भी उचित नहीं ।

मुक्तावस्था में आत्मा लिंग गरीर से छूट जाने पर ब्रह्म से एक हो जाता है जैसे नदी समुद्र से एक हो जाती है । यह तादात्म्य नहीं है किन्तु अविभागावस्था है (लिंग-शरीरात्मक पोढ़ा वाला नूयेन एकताम विभाग लक्षणभेदमत्यन्त प्रजेत) । यहाँ मुक्तावस्था में जीव और ब्रह्म के बीच भेदाभेद, नदी और सागर के दृष्टान्त से बताया गया है ।

भिक्षु का कहना है कि साध्य और योग में मुक्ति का विषय भ भेद है । साध्य के अनुयायी केवल प्रारब्ध कम का अन्त करके मुक्ति पा सकते हैं । अविद्या के नष्ट हो जाने पर मुक्ति पाने के लिए प्रारब्ध कमों के क्षय तक की राह देखनी पड़ती है । योग के अनुयायी जो असम्प्रज्ञान समाधि में जाते हैं, उन्हें प्रारब्ध के जल नहीं भोगने पड़ते, क्योंकि असम्प्रज्ञान समाधि में ज्ञान के कारण उन्हें प्रारब्ध कम छू नहीं सकते । इसलिए तुरन्त ही अपनी स्वेच्छा से मुक्तावस्था में प्रवेश कर सकते हैं । भिक्षु के अनुसार, ईश्वर गुणातीत है तो भी शुद्ध सत्त्वमय गरीर के द्वारा यह रचना काय और जगत् व्यापार का नियन्त्रण करते रहते हैं । उनका कतख शुद्ध सत्त्वमय गरीर रूपी निदर्शन क्रिया द्वारा प्रकट होता है तो भी वह राग द्वेष इत्यादि से रहित होता है ।

कृम पुराण के तीसरे अध्याय में कहा है कि प्रधान, पुरुष और काल अभ्यक्त से उत्पन्न हात हैं और उनसे समस्त विश्व प्रकट हुआ । भिक्षु कहते हैं कि जगत् ब्रह्म से सीधे प्रकट नहीं होता किन्तु प्रधान, पुरुष और काल से होता है । ब्रह्म से सीधे अभिप्रेत नहीं है, क्योंकि इससे यह अर्थ होगा कि ब्रह्म अपरिणामी है । साक्षात् प्रकटीकरण का यह अर्थ होगा कि पाप और नरक भी ब्रह्म से प्रकट हुए । ब्रह्म से प्रकृति, पुरुष

धीरे काल का प्रकट होना ब्रह्म को इन तीनों का अधिष्ठान कारण मानकर समझाया है (अभिव्यक्ति कारण या आधार कारण) । किंतु प्रकृति पुरुष और काल का यह परिणाम दूध में से दही परिवर्तन की तरह नहीं है । प्रत्ययावस्था में प्रकृति और पुरुष किसी कार्य को उत्पन्न नहीं करते इसलिए प्रकृत समान मान जा सकते हैं । परमात्मा के सकल्प से पुरुष और प्रकृति को आकर्षित करके आपस में संयुक्त किया जाता है प्रकृति के परिणाम के लिए प्रेरणा बिंदु का आरम्भ किया जाता है । इस प्रेरणा बिंदु को काल कहा है । इस रूप में ये तीनों कार्य उत्पन्न करते मान जा सकते हैं और इसलिए सब माने जा सकते हैं । इसी दृष्टि से प्रकृति, पुरुष और काल परमात्मा द्वारा उत्पन्न किए जाते हैं ।^१

अथ काल का परमात्मा इसलिए कहा गया है कि वह मनुष्य के ज्ञान से पर है । यह इसलिए ऐसा कहा गया है कि वह अद्वैतावस्था में है जहाँ शक्ति और शक्तिमत का भेद नहीं है और जहाँ सब कुछ अभिव्यक्ति-वस्था में है । प्रकृति के रूप में अव्यक्त परिणाम का आधार है या परिणाम मात्र है, और पुरुष ज्ञाता है ।

परमात्मा सभी जीवों का आत्मा है । इसका यह अर्थ नहीं लगाना चाहिए कि केवल परमात्मा ही है और मारे पदार्थ उसके स्वरूप पर भिन्ना धारापण मात्र हैं । परमात्मा या परमेश्वर, काल पुरुष और प्रधान से भिन्न और एक भी है । प्रकृति और पुरुष की सत्ता परमेश्वर की सत्ता की अपेक्षा अत्यंत कम है क्योंकि पुरुष और प्रकृति की सत्ता ईश्वर की सत्ता में तुलना में आधेयिक है (विकारापेक्षया स्थिरस्थानमपेक्षकम् एतन्नास्तत्त्वम् पृ० ४४) । काल को पुरुष और प्रकृति के संयोग का निमित्त कारण माना है । काल कर्मों का श्रेष्ठ निमित्त कारण है क्योंकि कर्म भी काल द्वारा उत्पन्न होते हैं (कर्मादीनामपि कालजयत्वात्) यद्यपि काल अनादि है फिर भी यह स्वीकारना पड़ता है कि काल का प्रत्येक कार्य के साथ विशिष्ट सम्बन्ध रहता है । इसी कारण से प्रलय के समय, काल, महत् इत्यादि कोई विकार उत्पन्न नहीं करता । अहसत्त्व स्वयं चेतन और मूल सत्ता का समाहार है ।

पुरुष जब एक वचन में प्रयोग किया जाता है तो इस प्रयोग का यह अर्थ नहीं

^१ न तु साक्षादेव ब्रह्मण अथ कालादि त्रयस्य ब्रह्म कार्यत्वमभिव्यक्ति रूपमेव विवक्षितम् प्रकृति पुरुषयोश्च महादादि कार्यो-मुत्पत्ता च परमेश्वर कृताद्योग्य संयोगादेव भवति एव कालस्य प्रकृति पुरुष संयोगस्य कार्यो-मुत्पत्त्य परमेश्वरेच्छयैव भवति ।

समझना चाहिए कि इससे अथ पुरुषा का निषेध किया गया है। पुरुष भी दो प्रकार के हैं अपर और पर, दोनों निगुण हैं और शुद्ध चतुर्थ रूप हैं। किन्तु पर और अपर पुरुष में यह भेद है कि पर पुरुष का सुख दुःख से कोई सम्बन्ध नहीं होता, जबकि अपर पुरुष अभी कभी सुख दुःख से सम्बन्धित हो जाता है जो उसे उस समय वे भगने है ऐसा अनुभव होता है (अथ ये गुणानिमानात्सगुणाइव भवति परमात्मा तु गुणानिमानात् पृ० ४६)। यह ध्यान में रखना चाहिए कि सुख दुःख का अनुभव होना पुरुष का अनिवार्य लक्षण नहीं है क्योंकि जीव मुक्तावस्था में पुरुष अपने सुख दुःख के अनुभव से एकत्व नहीं करते हैं, ता भी पुरुष ही रहते हैं। परमात्मा जो परम पुरुष कहलाता है, कम विपाक से होने वाले अनुभवों से सम्बन्ध नहीं रखता जो देशकाल अवस्था से मुक्त होते हैं। किन्तु परमेश्वर अपनी विशिष्ट उपाधि से सम्बन्धित हो निरय मान का भोग करता रहता है (स्वोपाधिस्थ नित्यानन्द भोक्तृत्वं तु परमात्मनाऽपि अस्ति)। जब श्रुति परम पुरुष में सुख दुःख के अनुभवों के भोग का अस्वीकार करती है तब अत स्थित तात्पर्य यह है कि यद्यपि परम पुरुष सभी पुरुषों का आधार है तो भी वह इन अनुभवों से निस्संग रहता है (एकस्मिन्नेव बुद्धावस्थानेन जीव भोगतः प्रसक्तस्य परमात्म भोगस्पर्श प्रतिषेधः)। इस प्रकार परम पुरुष में अथ पुरुष के कुछ सामान्य अनुभव विद्यमान रहते हैं। यह शुद्ध नित्य आनन्द के अनुभव स्वयं पुरुष में आनन्द के साक्षात् और अनन्तर प्रतिबिम्ब के कारण है जिससे यह आनन्द साक्षात् और स्वरित हो अनुभव होता है। पुरुष के इस अनुभव से पुरुष परिणाम का पाता है ऐसा नहीं माना जा सकता। उसे सामान्य पुरुषों की मानसिक अवस्थाओं तथा सुख दुःख के अनुभवों का भोग उनसे प्रभावित हुए बिना, अवश्य ही रहता है ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि हम बाह्य विषयों का ज्ञान करते हैं। अनुभव का यह भोग परमेश्वर के मन के कारण, प्रतिबिम्ब व्यापार द्वारा होता है।

जब हम देखते हैं कि पुरुष महत् और अहंकार और सभी विचार परमात्मा के स्वरूप में अभिविक्त रूप से रहते हैं तब हम ऐसे मन का अद्वैतवाद समझ में आ जाता है। परम पुरुष सभी पुरुषों में और बुद्धि तथा अहंकार में तथा पीछे होने वाले सभी विकारा में, ज्ञाता रूप से अतर्हित है। इसी कारण से, इस तत्त्व के आधार पर हमारे सभी ज्ञानात्मक व्यापार गव्य होते हैं क्योंकि यही तत्त्व का व्यापार ज्ञान उत्पन्न करने की क्रिया के रूप में कार्य करता है। सुख दुःख के अनुभवों के विषय में भी, यद्यपि ये अतर्कित कारण से बाहर रह नहीं सकते और प्रकाशित होने के लिए दूसरे साधन की आवश्यकता नहीं रखें तो भी इनके विषय में भी मनस और बुद्धि अतर्कित कारण के रूप से कार्य करते हैं। इसलिए यद्यपि सुख और दुःख अज्ञान रूप से अस्तित्व रखते हुए नहीं माने जा सकते हैं ता भी इनके अनुभव भी मनस में प्रतिबिम्ब होने के कारण होते हैं ऐसा माना जाता है।

जब महत् पुरुष से समुक्त होता है और पुरुष तथा मूल आधार कारण के बीच भेद मालूम नहीं पड़ता, तभी सर्गारम्भ होता है। परमात्मा की महान् चेतना विषयी और अविविषयी सिद्धा तो को एक साथ धारण करती है। विषयी प्रकृति और अविविषयी के द्व पुरुष दोनों अवि भक्तावस्था में बँधे हुए रहते हैं। यही जीव गोच और बन्धन के सभी अनुभवा को उत्पन्न करता है। यह पूछा जा सकता है कि पुरुष और बुद्धि किस प्रकार इस अवस्था में अभेद रूप से रहते हैं और एक दूसरे से विवर्तित क्यों नहीं रहते। उत्तर यह है कि अभेद और भेद, बुद्धि के सम्भावित तत्व हैं और योग का काम ऐसे भावस के अभेद के अनुभव में बाधाभा का नष्ट करता है (योगादिना तु प्रतिबधमात्रमपान्नियते)।

परमात्मा का प्रेम दो स्तर से चलता है। पहला, इन्द्र हमारी उच्चतम भाव समकताएँ भुल्लुट करता है इस विचार से और दूसरा भक्त और भगवान् दोनों एक हैं इस विचार से। ये उच्चतम भावस्यवताएँ पहले, मूल्य के विचार में प्रकट होती हैं, जिसका अनुभव सत्त्व और सुख रूप लगता है दूसरे हम मुक्ति का मूल्य समझने लगते हैं तीसरे हम परमात्मा की महिमा का अनुभव कर सत्त्व पाते हैं और इस मूल्य को समझने लगते हैं। (प्रेम च अनुराग विशेष परमात्मनि द्रष्ट साधनता-ज्ञानादात्मव ज्ञानाच्च भवति। द्रष्ट मयि द्विविध भोगावर्गों त-महिमा दशनोत्प-सुखम् च इति तदेव माहुरम्य प्रतिपादनस्य फल प्रेम लक्षण भक्ति)।

प्रकृति से सादारम्य प्राप्त माया को द्रव्य पदार्थ मानना चाहिए। प्रकृति में सत्त्व और तमस का तत्व हैं। सत्त्व से ज्ञान या सच्चा ज्ञान उत्पन्न होता है तमस से मिथ्या ज्ञान या माह उत्पन्न होता है। मिथ्या ज्ञान उत्पन्न करने वाला प्रकृति का पहला माया कहलाता है। माया को त्रिगुणात्मिका प्रकृति कहा है या तीन गुणयुक्त प्रकृति कहा है। किन्तु यद्यपि माया को प्रकृति से एक रूप माना है तो भी यह भ्रम्यास, प्रकृति का समा रूप भल्ल प्रकृति से पृथक् नहीं किया जा सकता इसका कारण है। जब धृति में ऐसा कहा है कि परमात्मा योगियों की माया का नाश करता है इससे यह भ्रम नहीं होता कि सारी त्रिगुणात्मिका प्रकृति का नाश होता है किन्तु योगी से सम्बाधत तमो व्यापार का घट या नाश होता है। माया का इस प्रकार भी वर्णन किया है, वह जिस पर व्यापारित है अर्थात् परमात्मा, उसमें भ्रम उत्पन्न नहीं कर सकती किन्तु दूसरों में भ्रम या मिथ्या ज्ञान उत्पन्न कर सकती है (स्वाश्रय व्यामोहक-त्वे सति पर व्यामोहकत्वम्)।

भाग्य और यह कहा है कि परमात्मा ने त्रिगुण युक्त माया शक्ति से जगत् उत्पन्न किया है। माया का यहाँ ऐसा भ्रम होता है कि पुरुष और प्रकृति में मिथ्या आरोपण है जगत् की उत्पत्ति के परिणाम व्यापार तथा जगत् का अनुभव शक्य है।

परमात्मा के सम्बन्ध में माया प्रकृति के लिए व्यवहृत है, जबकि जीव के सम्बन्ध में उसे माह उत्पन्न करने वाली शक्ति कहा है ।

मत्ता ज्ञान केवल ब्रह्म में अभिन्नता प्राप्त करने में नहीं है किन्तु ब्रह्म के संपूर्ण ज्ञान में है । इसका तात्पर्य ब्रह्म का ज्ञान प्रधान पुरुष और काल तथा समस्त ब्रह्माण्ड का किस प्रकार विकास होता है उसने द्वारा धारण किया जाता है और अंत में उसमें विलीन होता है आदि से है तथा जीव का ब्रह्म से व्यक्तिगत सम्बन्ध क्या है, वह किस प्रकार उसे नियंत्रित करता है और अंत में मुक्ति ज्ञान से होती है । काल को पुनः उपाधि कहा है जिसके द्वारा परमात्मा प्रकृति और पुरुष का जगत्-रचना क्रम की ओर प्रवृत्त करता है ।

एक कठिन समस्या यह है कि परमात्मा या गुड चेतन वरुण है और इसलिए इच्छा और सकल रहित है वह किस प्रकार प्रकृति और पुरुष के महान् स्याग का कारण है । मिश्र इसका यह उत्तर देते हैं कि परमात्मा के स्वरूप में ही ऐसी शक्ति है कि जिससे वह अपने में अन्तर्हित प्रकृति और पुरुष का संयुक्त करने की क्रिया तथा विकास क्रम का बनाए रखता है । यद्यपि पुरुष और प्रकृति का जगत् का कारण माना जा सकता है ता भी क्योंकि संयोग काल में होता है इसलिए काल को ही प्रधान रूप में गति का कारण मानना चाहिए यह संयोग परमात्मा में निहित उपाधि वशात् शक्य है । (मम स्वीया भाव पदार्थ स्वभाव उपाधि तत्तत्संस्थ प्रेरणात् भगवान् अप्रतिहता महायागस्य प्रकृति पुरुषादि स्यागस्य ईश्वरस्तत्र मम प्रकृति प्रतिक्षण परिणामान् एव कालोपाधिवात्) । चूंकि भगवान् पुरुष और प्रकृति को अपनी प्रेरक उपाधि में गतिशील करता है इसलिए जब चेतन संयुक्त सारा जगत् इस दृष्टि में उसका शरीर कहना है व भगवान् की क्रिया के निष्क्रिय विषय है । ईश्वर प्रकृति और पुरुष रूप से अपनी ही गतिधारा में नष्ट करता रहता है । यह तर्क किया जा सकता है कि पुरुष निता न निष्क्रिय होने से वह किस प्रकार गति उत्पन्न कर सकता है और किस प्रकार प्रकृति में संयोग स्थापित कर सकता है इस सम्बन्ध में यही कहा जा सकता है कि वे विनिष्ट क्रिया में प्रवृत्त कर दिए जाते हैं या प्रवृत्ति से संयुक्त कर दिए जाते हैं । अभी अभी यह भी सूचित किया जाता है प्रकृति पुरुष का उपाधि है और प्रकृति की पुरुष के श्याग में प्रवृत्ति पुरुष की ही प्रकृति है ऐसा समझा जाता है ।

ईश्वर गीता के सातवें अध्याय में ब्रह्म का व्यापक कहा गया है । इस प्रकार कोई भी कारण अपने कार्य के सम्बन्ध से ब्रह्म माना जा सकता है । इसलिए ब्रह्म के अनेक स्तर छोटे सामान्य से लेकर बड़े सामान्य के रूप में हो सकते हैं । ब्रह्म की इस प्रकार परिभाषा की गई है 'यद्यस्य कारण तत्तस्य ब्रह्म तत्प्रेक्षया व्यापकज्ञान'

वहदारभ्य उपनिषद् २४५ में कहा है कि आत्मा की कामना के लिए सभी वस्तुमा की कामनाएँ हैं। शरीर इससे यह अनुमान लगाते हैं कि हमारी प्रियता मूलतः आत्मा में है और जब सभी मोह सुख का मोह है, इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि आत्मा ध्यान-द या सुख-स्वरूप है। दूसरे पदार्थ की इच्छा केवल तभी होती है जब हम उस धन से अपना स्वरूप या धर्म मान लेते हैं। मिथु इस प्रतिज्ञा को अस्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि प्रथमतः यह गलत है कि हमें सबदा अपने से माह है, और इसलिए, यह सत्य नहीं है कि जब हम सब पदार्थ की कामना करते हैं तो हम अपनी आत्मा की कामना करते हैं। इसलिए, यह गलत है कि आत्मा ध्यान-द स्वरूप है। यदि आत्मा शुद्ध चेतन स्वरूप है तो वह ध्यान-द स्वरूप नहीं हो सकता। यदि ध्यान-द और चेतन दोनों एक ही हैं तो सभी ज्ञान ध्यान-द रूप होगा किन्तु हमारा अनुभव, जितना सुख से सम्बन्धित है उतना ही दुःख से भी है। सुख दुःख और अभिमान ये सब प्रकृति के धर्म हैं या उसका विकार बुद्धि के धर्म हैं और ये बलि द्वारा आत्मा पर स्थानांतरित होते हैं, जो सचमुच सुख दुःख का भोक्ता है। इसलिए अनुभव प्रकृति का धर्म नहीं है किन्तु आत्मा का है। विषय से इन्द्रिय-सम्बन्ध के और प्रकाश के व्यापार द्वारा चित्त व्यापार उत्पन्न होता है। इन्हें बलियाँ कहा जाता है जो बुद्धि का धर्म हैं और इसलिए प्रकृति का किन्तु इसका अनुरूप पुरुष द्वारा बलि साक्षात्कार होता है और यह साक्षात्कार ही पुरुष का खरा अनुभव है। भाग्य-द्वय ही सदिग्ध है। कभी यह बलि को लक्ष्य करता है और कभी बलि साक्षात्कार का। पहले अथ में भोग पुरुष में अस्वीकृत है।

अज्ञान, इस प्रणाली में मिथ्या ज्ञान का अर्थ रखता है। जब पुरुष बुद्धि की बलि का साक्षात्कार करता है और उसे अपने पर आरोपित करता है तब मिथ्या ज्ञान उत्पन्न होता है जो धर्म का कारण होता है। साक्षात्कार स्वयं सत्य है किन्तु आत्मा से साक्षात्कार के शुद्ध का सम्बन्ध मिथ्या है। जब आत्मा बलि से निम्न अपना स्वरूप जानता है और अपने को ब्रह्म का एक अविवक्षित भाग जानता है तब मुक्ति होती है। ब्रह्म से आत्मा की अविवक्षितता का सरल अर्थ यही है कि ब्रह्म आघार कारण है और इसलिए यह आधार कारण मूल में शुद्ध चेतन स्वरूप है। सारा जगत शुद्ध चेतन रूप से ही ब्रह्म में स्थिर है जिसके प्रकृति और पुरुष जिसमें एक सच्चे विकार से परिणाम प्राप्त करने के कारण और दूसरा प्रकृति में व्यापार का अपने पर अभ्यारोप द्वारा काय माने जा सकते हैं। जगत यत में शुद्ध चेतन स्वरूप है, किन्तु जहाँ तथा उसके परिणाम और अनुभव भी केवल जड़ है और उसमें

१ साक्षात्कार रूप धर्मस्य दृश्य धर्मत्व सम्भवात्।

से बुद्बुद की तरह निकलते कालमय रूप है । किंतु जबकि ये काय व रूप में ब्रह्म के सच्चे प्रकार हैं इसलिए अद्वैतवाद पर अधिक बल देना गसत रहगा । सत्ता में अधिष्ठान कारण तथा उद्भूत रूप दोनों ही समाए हुए हैं । शबर ने यह प्रतिपादन किया ॥ कि अद्वैत न पहुँचने तक ही द्वैत सत्य है । किंतु मिश्र इस पर आशेष करते कहते हैं कि जबकि अद्वैत सत्य पर पहुँचने के लिए क्रम की मायता स्वीकार करनी पड़ती है इसलिए द्वैतवाद का सबया खण्डन अद्वैत का भी खण्डन होगा ।

तेजसवीं अध्याय

कुछ चुने हुए पुराणों के दार्शनिक विचार

जिन पाठकों ने विज्ञान भिन्नु द्वारा व्याख्यात कम पुराणात्मक ईश्वर गीता तथा ब्रह्म सूत्र को टीका पढ़ी है उन्हें मान्य हुआ होगा कि उनके अनुसार ब्रह्म का सम्बन्ध साक्ष्य और योग से है और हमके समय में उन्होंने बहुत से पुराणों का उल्लेख किया है जो शंकर से पहले वर्तमान थे। विज्ञान भिन्नु इसलिए पुराणों में बहुत से उद्धरण देते हैं और रामानुज मध्व वल्लभ जीव मास्वामी और वलदेव के ग्रंथों में, हम उनके द्वारा भाष्य वेदांत दर्शन के समय में पुराणों के बहुत से उद्धरण देखते हैं।

यह बहुत ही सम्भव है कि ब्रह्म सूत्र और उपनिषद् के विषय में दर्शन की एक महत्वपूर्ण प्रणाली का मत पुराणों की परम्परा में सुरक्षित है। उपनिषद् और ब्रह्म सूत्र को शंकर द्वारा की गई व्याख्या पुराणों में पाए जाने वाले ग्रंथ वस्तुवादी ग्रंथ बोधन से बहुत दूर हट गया है। सम्भवतः इसलिए शंकर पुराणों का उल्लेख नहीं करते कि तु जबकि शंकर द्वारा ग्रंथ बोधन का प्रकार पूरे गामी पुराणों में नहीं मिलता, और ग्रंथ कारणों से कुछ उपनिषद् के प्रति अद्वैतवादी को ग्रंथ कारणों से हल्का कर दिया है तो यह माना जा सकता है कि पुराण और भगवद् गीता में पाया जाने वाला वेदांत मत कम से कम ग्रामी ग्रंथ से ब्रह्म सूत्र और उपनिषद् दर्शन का प्रति प्राचीन दृष्टिकोण है। ✓

इसलिए यह वञ्छनीय है कि रामानुज और विज्ञान भिन्नु के दर्शन के निष्कर्षों को, कुछ मुख्य पुराणों के दर्शन के सक्षिप्त वर्णन से पूर्य करना चाहिए। सभी पुराणों में सग और प्रतिसग का वर्णन आवश्यक है और यही खण्डों में दार्शनिक विचार भी पाए जाते हैं।¹ इन प्रस्तुत खण्डों में कुछ चुने हुए पुराणों के सग प्रति सग में विद्यमान दार्शनिक विचारों का व्याख्यान का प्रयत्न किया जायगा जिससे पाठक पुराणों के दर्शन की भाँति रामानुज, विज्ञान भिन्नु और निम्बाक के दर्शन में तुलना कर सकें।

विष्णु पुराण के अनुसार ब्रह्म का पहला अभिव्यक्ति पुरुष माना गया है फिर

¹ सगद्वय प्रति सगद्वय वर्णों में वर्तमान है।

दूसरे व्यक्ताव्यक्त तथा काल का स्थान हैं प्रधान पुरुष, व्यक्त और काल का मूल कारण विष्णु की परम अवस्था का माना गया है। यहाँ हम विष्णु ब्रह्म को पाते हैं।^१

विष्णु पुराण १ २ ११ में यह कहा है कि परम सत्य शुद्ध सत्ता है, जो केवल नित्य सत्ता की स्थिति ही कही जा सकती है। यह सत्य है और वह सब कुछ है (यह सर्वेश्वरवाद है) और इसलिए इसे वासुदेव कहा गया है।^२ वह निमल है क्योंकि उसमें कोई बाह्य वस्तु नहीं है जिसे फेंक दिया जा सके।^३ वह चार रूप में स्थित है व्यक्त अव्यक्त पुरुष और बाल। अपनी लीला से ये चार रूप उत्पन्न हुए हैं।^४ प्रकृति का सदसदात्मिका^५ और त्रिगुणात्मिका कहा गया है।^६ आरम्भ में ये चार तत्त्व होते हैं, ब्रह्म प्रधान पुरुष और बाल^७ ये सब त्रिकालिक विष्णु से मिलते हैं। काल का काय सजन बाल में पुरुष और प्रकृति का एक साथ रहना है और प्रलय में भलग रहना है। इन्द्रियगम्य वस्तुओं का बाल ही कारण है। इस प्रकार काल की सत्तामूलक संयोग और वियोग की क्रियाओं का उल्लेख है।^८ (काल इस अर्थ में सत्तामूलक है क्योंकि वह ज्ञानात्मक पहलू के साधन के रूप में कार्य नहीं करता कि तु स रूप या सत्ता के रूप से कार्य करता है)। सभी व्यक्त पदार्थ अंतिम प्रलय के अन्त में प्रकृति में विलीन होते हैं इसलिए प्रकृति को प्रति संचार कहा है।^९ काल अनादि है इसलिए प्रलय के समय भी रहता है वह प्रकृति और पुरुष का संयुक्त किए रहता है और समाधि के समय दोनों को विभक्त करता है। उस समय

^१ ब्रह्म को सृष्टा भी माना है हरि पाता (रक्षक) और महेश्वर महर्ता के रूप में माने हैं।

आपोनारा इति प्रोक्ता आपो वै नरसूनुव ।

अथन तस्य ताः पूवम् तेन मारायण स्मृतः । —मनु० १ १० ।

^२ सबत्रासी समस्त च वसत्यत्रेति व यत ।

ततः स वासुदेवति विद्वद्भिः परिषदयते ।

—विष्णु पुराण, १ २ १२ ।

^३ हेयामावाच्य निमलम् ।

—बही, १ २ १३ ।

^४ व्यक्त विष्णुस्तथा व्यक्त पुरुष काल एव च ।

कीदृशो बालकस्येव चेष्टा तस्य निशामय ।

—बही, १-२ १८ ।

^५ बही १ २ १६ ।

^६ विष्णु पुराण १ २ २१ ।

^७ बही, १ २ २३ ।

^८ विष्णो स्वरूपात्परतो हि ते ये रूपे प्रधान पुरुषश्च विप्र ।

तस्मैव ते येन घृते वियुक्ते रूपादि यत्तद् द्विज काल मत्ताम् । —बहा, १ २ २४ ।

^९ बही १ २ २५ ।

परमात्मा अपने सकल से प्रवृत्ति और पुरुष में प्रवेश करता है और सजन धारम्भ करने वाला क्षोभ उत्पन्न करता है।^१ जब परमात्मा प्रकृति और पुरुष में प्रवेश करता है तब उसका सान्निध्य मात्र ही सजन करने वाले क्षाम के लिए पर्याप्त है, ठीक उसी प्रकार जैसेकि एक सुमनित पदार्थ अपने सान्निध्य मात्र से मन का परिणाम किए बिना सुगन्ध उत्पन्न करता है।^२ परमात्मा क्षोभ और क्षोभ्य दोनों है और इसी कारण, विरोध और विकास द्वारा सग होता है। यहाँ पर पुन हम सर्वेश्वरवाद पाते हैं, सभी उसकी अभिव्यक्तियाँ हैं और प्रत्येक में वही समाया हुआ है। अणु से जीवात्मा का भय है।^३ विष्णु या ईश्वर विकार रूप से विद्यमान है अर्थात् वह व्यक्त रूप से है और पुरुष और ब्रह्म रूप से भी।^४ यह स्पष्ट ही सर्वेश्वरवाद है।

टीकाकार कहते हैं कि क्षेत्रज्ञाधिष्ठानान् म क्षेत्रज्ञ शब्द से पुरुष का तात्पर्य है। किन्तु प्रत्यक्षतः सदैव और न साक्ष्य मत इसका समर्थन करता है। पाठ का अनुसंधान स्पष्ट ही ईश्वर को लक्ष्य करता है और प्रकृति में प्रवेश द्वारा तथा उसके सान्निध्य द्वारा उसका अधिष्ठातृत्व पहले ही वर्णन किया जा चुका है।^५ प्रधान से महत्तम उत्पन्न होता है तब वह प्रधान द्वारा भावत होता है और इस प्रकार भावत होकर वह सार्विक, राजस और तामस महत् के रूप में विभक्त होता है। प्रधान महत् का ठीक उसी तरह ढक्ता है जैसे स्वचा बीज को।^६ इस प्रकार भावत हुए महत् में वकारिक, सैजस और भूतादि या तमस अहकार विविध रूप में उत्पन्न होते हैं। इस भूतादि अहकार से जो महत् द्वारा भावत है (जैसे महत् प्रधान द्वारा) तन्मात्र सहज स्वविकार द्वारा उत्पन्न होते हैं और उसी प्रक्रिया द्वारा तन्मात्र से आकाश भूत तत्त्व उत्पन्न होता है। पुन भूतादि तन्मात्र आकाश को आवृत कर लेता है। आकाश इस प्रकार उपाधि-प्रस्तुत हो तन्मात्र को उत्पन्न करता है जो स्वरित ही स्थूल वायु उत्पन्न करता है। भूतादि पुन आकाश, तन्मात्र तन्मात्र रूपका तन्मात्र और विभक्त वायु को भावत करता है जो पुन रूप तन्मात्र को उत्पन्न करता है और स्वरित

^१ वही १२-२६।

^२ वही १-२-३०।

^३ विष्णु पुराण १२-३१।

वही १२-३२।

^४ गुण मात्मात् तत्तत्तस्मात् क्षेत्रज्ञाधिष्ठिता मुनः।

गुण व्यजन सम्भूति सग काल निजात्मनः।

—वही १२-३३।

^५ प्रधान तत्वेन सम स्वचा बीजमिवावतम्।

—विष्णु पुराण, १-२-३४।

दूसरे व्यक्ताव्यक्त तथा काल का स्थान हैं प्रधान पुरुष अथवा काल का मूल कारण विष्णु की परम अवस्था को माना गया है। यहाँ हम विष्णु ब्रह्म का पाते हैं।^१

विष्णु पुराण १ २ ११ में यह कहा है कि परम सत्य शुद्ध सत्ता है जो केवल नित्य सत्ता की स्थिति हो कहो जा सकती है। यह सव्य है और वह सब कुछ है (यह सर्वेश्वरवाद है) और इसलिए इसे वासुदेव कहा गया है।^२ वह निमल है क्योंकि उसमें कोई बाह्य वस्तु नहीं है जिसे फेंक दिया जा सके।^३ वह चार रूप में स्थित है व्यक्त अव्यक्त पुरुष और काल। अपनी सीला से ये चार रूप उत्पन्न हुए हैं।^४ प्रकृति का सदसदात्मिका^५ और त्रिगुणात्मिका कहा गया है।^६ भारम्भ में ये चार तरंग होते हैं ब्रह्म प्रधान पुरुष और काल^७ ये सब त्रिकालिक विष्णु से भिन्न हैं। काल का काम सृजन काल में पुरुष और प्रकृति का एक साथ रहना है और प्रलय में घलग रचना है। इन्द्रियगम्य वस्तुषा का काल ही कारण है। इस प्रकार काल की सत्तामूलक सयोग और वियोग की क्रियाओं का उल्लेख है।^८ (काल इस अर्थ में सत्तामूलक है क्योंकि वह ज्ञानात्मक पहलू के साधन के रूप में काम नहीं करता किन्तु सद्रूप या सत्ता के रूप से काम करता है)। सभी व्यक्त पदार्थ प्रतिम प्रलय के अंत में प्रकृति में विलीन होते हैं इसलिए प्रकृति को प्रति संचार कहा है।^९ काल अनादि है इसलिए प्रलय के समय भी रहता है वह प्रकृति और पुरुष का संयुक्त किए रहता है और संहारम्भ के समय दोनों को विभक्त करता है। उस समय

^१ ब्रह्म को सृष्टा भी माना है हरि पाता (रक्षक) और भगेश्वर सहर्ता के रूप में माने हैं।

भाषो नारा इति प्रोक्ता भाषो व नरसूनुव ।

अयन तस्य तां पूवम् तेन नारायण स्मृत । —मनु० १ १० ।

^२ सबत्रासो समस्त च वसत्यनेति व यत ।

तत स वासुदेवेति विद्वद्भिः परिपठ्यते । —विष्णु पुराण, १ २ १२ ।

^३ हेयामावाच निमलम् ।

—वही, १ २ १३ ।

^४ व्यक्त विष्णुस्तथा अथ पुरुष काल एव च ।

श्रीदत्तो बालकस्येव चेष्टा तस्य निशामय । —वही, १ २ १८ ।

^५ वही १ २ १६ ।

^६ विष्णु पुराण, १ २ २१ ।

^७ वही, १ २ २३ ।

^८ विष्णो स्वरूपात्परतो हि ते ये रूपे प्रधान पुरुषश्च विप्र ।

तस्यैव ते येन घृते विमुक्ते रूपादि यत्तद् द्विज काल मज्ञाम् । —वही, १-२ २४ ।

^९ वही १ २ २५ ।

परमात्मा अपने सकल्प से प्रकृति और पुरुष में प्रवेश करता है और सजन आरम्भ करने वाला शोभ उत्पन्न करता है।^१ जब परमात्मा प्रकृति और पुरुष में प्रवेश करता है तब उसका सांनिध्य मात्र ही सजन करने वाले क्षण के लिए पर्याप्त है, ठीक उसी प्रकार जैसेकि एक सुगन्धित पदार्थ अपने सांनिध्य मात्र से मन का परिणाम किए बिना सुगन्ध उत्पन्न करता है।^२ परमात्मा शोभ और शोभ्य दोनों है और इसी कारण, विरोध और विकास द्वारा सग होता है। यहाँ पर पुन हम सर्वेश्वरवाद पाते हैं, सभी उसकी अभिव्यक्तियाँ हैं और प्रत्येक में वही समाया हुआ है। अणु से जीवात्मा का अणु है।^३ विष्णु या ईश्वर विकार रूप से विद्यमान है अर्थात् वह व्यक्त रूप से है और पुरुष और ब्रह्म रूप से भी।^४ यह स्पष्ट ही सर्वेश्वरवाद है।

टीकाकार कहते हैं कि 'क्षेत्राधिष्ठानान् मे क्षेत्रज्ञम्' से पुरुष का तात्पर्य है। किन्तु प्रत्यक्षतः सद्यः और न साध्य मत इसका समर्थन करता है। पाठ का अनुसंधान स्पष्ट ही ईश्वर को लक्ष्य करता है, और प्रकृति में प्रवेश द्वारा तथा उसके सांनिध्य द्वारा उसका अधिष्ठातृत्व पहचाने ही बल्लभ किया जा चुका है।^५ प्रधान से महत्त्व उत्पन्न होता है तब वह प्रधान द्वारा आवृत होता है और इस प्रकार आवृत होकर वह सार्विक, राजस और तामस महत्त्व रूप में विभक्त होता है। प्रधान महत्त्व का ठीक उसी तरह उक्तता है जैसे त्वचा बीज का।^६ इस प्रकार आवृत हुए महान् म, वकारिक, सैजस और भूतादि या तमस अहंकार विविध रूप में उत्पन्न होता है। इस भूतादि अहंकार से जो महत्त्व द्वारा आवृत है (जैसे महत्त्व प्रधान द्वारा) 'गन्' तन्मात्र सहज स्वविकार द्वारा उत्पन्न होते हैं और उसी प्रक्रिया द्वारा 'गन्' तन्मात्र में आकाश भूत तब उत्पन्न होता है। पुन भूतादि 'गन्' तन्मात्र आकाश का आवरण कर लेता है। आकाश इस प्रकार उपाधि-ग्रस्त हो 'गन्' तन्मात्र को उत्पन्न करता है जो स्वरित ही स्थूल वायु उत्पन्न करता है। भूतादि पुन आकाश, 'गन्' तन्मात्र स्पष्ट तन्मात्र और विभक्त वायु को आवृत करता है जो पुन रूप तन्मात्र को उत्पन्न करता है और स्वरित

^१ वही १-२-२६।

^२ वही, १-२-३०।

^३ विष्णु पुराण १-२-३१।

वही, १-२-३२।

^४ गुण साम्यात् तत्तत्तस्मान् क्षेत्राधिष्ठिता मुने।

गुण व्यजन सम्भूति मग बाल द्विजात्म।

—वही १-२-३३।

^५ प्रधान तत्वेन सग त्वचा बीजमिवावृतम्।

—विष्णु पुराण, १-२-३४।

ही ज्याति उत्पन्न करता है।^१ स्पष्ट त मात्र और वायु रूप त मात्र का आवृत करता है। इस प्रकार उपाधि प्रस्तुत होकर विभक्त स्थूल उद्योति रस त मात्र का उत्पन्न करना है जिसमें पुनः स्थूल रूप उत्पन्न होता है। उसी प्रकार रस त मात्र और रूप त मात्र आवृत होकर विभक्त स्थूल रूप त मात्र का उत्पन्न करता है जिसमें पुनः स्थूल पृथ्वी उत्पन्न होती है। त मात्र गुणा की अव्यक्त उपाधियाँ हैं इसलिए इनमें गुण प्रकट नहीं है। इसलिए यह कृद्धि प्रणाली में अविवेक कहा है। यथाज्ञान धार और मूल त्रिगुण धर्म नहीं प्रकट करते हैं। इस कारण भी इसे अविवेक कहा है।^२

तेजस ग्रहकार से पच गानेद्वियाँ और कर्मेद्वियाँ उत्पन्न होती हैं। वकारिक ग्रहकार से मनस उत्पन्न होता है। ये तत्त्व सुममति तथा एकता में काय करते हैं और त मात्र ग्रहकार और महत् के साथ परमात्मा के परम नियन्त्रण में विश्व की एकता बनाते हैं। जब विश्व बद्धि पाता है तब व अण्डाकार रूप में हुआ जाता है जो त्रिमश पानी के बुदबुद की तरह अक्षर से विस्फोट करते हैं और यह विष्णु रूप ब्रह्म का भौतिक शरीर कहलाता है। विश्व बाह्य परिधि पर आप, अग्नि, वायु, आकाश और भूतादि से आवृत रहता है और इसके बाद महत् और अव्यक्त द्वारा जो पृथ्वी में दस गुने बने हैं। इस प्रकार सात आवरण होने हैं। विश्व नारियल के फल के समान है जिसके ऊपर अनन्त आवरण है। माध्य समय पर पुनः तमस में आधिक्य से परमात्मा विश्व का कृद्ध रूप से भक्षण करता है और फिर ब्रह्मा रूप से सृजन करता है। प्रतीकत्वा अवस्था ही परमात्मा क्योंकि विश्व का अपने में धारण करता है इसलिए वह सजक और सजन मोना ही है रक्षक और सहारक भी है।

यद्यपि ब्रह्म त्रिगुण है अथवा और निमल होता भी वह अपनी शक्ति द्वारा, जिन्हें हम जान नहीं सकते सजक बन सकता है। वास्तव में शक्ति या बल तथा द्रव्य का सम्बन्ध विचारातीत है। हम यह कभी नहीं समझ सकते कि अग्नि क्या तथा कैसे गम है? पृथ्वी हरि की प्राथना करती हुई उसका इस प्रकार वणन

^१ टीकाकार यहाँ कहता है कि जब आकाश स्पष्ट त मात्र का उत्पन्न करता कहा गया है तो कहने का अर्थ यह नहीं है कि आकाश ऐसा करता है कि तु भूतादि आकाश रूप से व्यक्त होकर करता है अर्थात् भूतादि के आधिक्य से आकाश स्पष्ट त मात्र उत्पन्न कर सकता है। आकाश आकाशमयी भूतादि स्पष्ट त मात्र ससज है।

^२ श्लोक की टीका देखो विष्णु पुराण १२.४४।

^३ टीकाकार कहते हैं कि यहाँ मनस से चतुर्विध काय महित अन्तःकरण का अर्थ है ये मनस बुद्धि चित्त और ग्रहकार हैं।

^४ विष्णु पुराण १३.१२।

करती है इस जगत् में जो भी कुछ दृश्य है तेरी ही अभिव्यक्ति है सामान्य मनुष्य इसे भौतिक जगत् मानने में भूल करता है सारा जगत् ज्ञानरूप है उसे विषय मानना भूल की भूल है । जा जानी है वे इसे चिद्रूप मानते हैं और परमात्मा का रूप मानते हैं जो मुक्त ज्ञान रूप है । जगत् को भौतिक मानना और ज्ञान की अभिव्यक्ति न मानना ही भूल है ।

विष्णु पुराण १० १० ५२ में ऐसा कहा है कि परमात्मा ही एक निमित्त कारण है और उपादान कारण जगत् के पदार्थ की शक्तियाँ हैं जो उत्पन्न की जाने वाली हैं । इन शक्तियों के जगत् के रूप में प्रकट होने के लिए केवल निमित्त कारण की आवश्यकता रहती है । परमात्मा केवल निमित्त मात्र ही है जगत् का उपादान कारण जगत् के पदार्थों की शक्ति में विद्यमान है जो परमात्मा के सान्निध्य से प्रभावित है । टीकाकार सूचित करता है कि परमात्मा सान्निध्य मात्र से निमित्त है (सान्निध्य मात्राणैव) ।

विष्णु पुराण १४ में हम सृष्टि का दूसरा वर्णन पाते हैं । ऐसा कहा गया है कि भगवान् ने सृष्टि रचना का विचार किया और एक जड़ रूप सृष्टि तमस मोह, महा माह तामिस्र और अथ तामिज्ज के रूप में प्रकट हुई । ये पांच प्रकार की अवस्था भगवान् से उत्पन्न हुई । इनसे पाँच प्रकार के दृग्गण जो वक्ष गुण्य लता विरुद्ध और वृण है (यहाँ पर्वत और गिरि को और जोड़ना चाहिए) जिनमें अन्त और बाह्य चेतना नहीं होती इन्हें सबनात्मन कहा जा सकता है । इससे सत्पुष्ट न हाकर, उसी पशु और पक्षियों को उत्पन्न किया जा तिर्यक् कहलाए । पशु इत्यादि तिर्यक् कहलाते हैं क्योंकि उनका ससार ऊपर न हाकर सभी दिशाओं में हाता है । वे तमस से पूर्ण हैं इसलिए अर्धदिन कहलाते हैं । टीकाकार यहाँ आलेखित करते हैं कि अर्धदिन का अर्थ यह है कि पशुओं की भूल व्यास का ही ज्ञान होता है, किन्तु

१ यदेतदृश्यत मृतम् एतद् ज्ञानात्मनस्तव ।

भाति ज्ञानेन पश्यति जगद्रूपमयागिन ।

—विष्णु पुराण १४ १६ ।

ज्ञान स्वरूपमस्ति जगन्मन् बुद्धय ।

अथ स्वरूपं पश्य तो भ्राम्यन्ते मोह सत्पवे ॥

—वही १४ ४० ।

निमित्तमात्रमवासीत् सृजमाना सग कमलि ।

प्रधान कारणी भूता यता च मुख्य शक्तय ॥

—वही, १४ ५१ ।

निमित्त मात्र मुक्त्यैकम् नायत् विचित्रवेद्यते ।

नीयते नमताम् श्रेष्ठ स्वशक्त्या वस्तु वस्तुताम् ॥

—वही, १४ ५२ ।

सिमृशु शक्ति मुक्तोऽसौ सृज्य शक्ति प्रचोदित ।

—वही, १४ ६५ ।

इस पाठ में ईश्वर के सवस्व और सृजन शक्ति को सृष्ट पदार्थों की शक्ति से सहायता मिलती है ऐसा सूचन है ।

सद्बोधोपपात्तक ज्ञान नहीं होता, अर्थात् वे भूत, भविष्य और वर्तमान का अनुभव एकीकृत रूप से नहीं कर सकते और उ हे अपने इस ज-म या अ य ज म के भाग्य का ज्ञान नहीं हाता तथा वे नैतिक और धार्मिक सज्जा रहित होते हैं। उन्हें स्वच्छता और खान पान का विवेक नहीं है, वे अज्ञान का ज्ञान मानकर सतुष्ट हैं, अर्थात् वे किसी विशिष्ट प्रकार का ज्ञान पाने की चेष्टा नहीं करते। वे २८ प्रकार के बाध से संयुक्त हैं।^१ वे अंतर से सुख दुःख को जानते हैं किंतु वे एक दूसरे से सवाद नहीं कर सकते।^१ तब पशु की रचना से असंतुष्ट होकर, भगवान् ने देवताओं को बनाया जो सबदा सुखी रहते हैं और अपने विचार और भववेदना तथा बाह्य विषय को जान सकते हैं और परस्पर वार्तालाप भी कर सकते हैं। इस रचना से भी असंतुष्ट होकर उसने मनुष्या को बनाया जिसे अर्वाक स्रोत कहते हैं, जो देव रचना के ऊँच स्रोत से भिन्न है। मनुष्य में तमस और रजस की प्रचुरता है और इसलिए उनमें दुःख भी बहुत है। इस प्रकार नव प्रकार की रचना है। पहले तीन, जो अशुद्धिपूर्वक कहलाते हैं वे महत् तमस और भूतस् गारौरिक इन्द्रियां रूपी भौतिक रचनाएँ हैं। चौथा सज्जन जो मुख्य बल कहलाता है वक्ष्य का है पाँचवा त्रिष्व बल है छठा ऊँच स्रोत सातवा अर्वाक स्रोत या मनुष्य है। आठवी रचना कोई नई प्रकार की दीक्षती है। सम्भवत इससे पेडपौधे पशु देव और मनुष्य की निश्चित नियति का प्रथम है। पेड पौधा की नियति अज्ञान है। पशुओं की केवल गारौरिक बल है देवताओं की

^१ सारय कारिका ४६ में २८ बाधाओं का वर्णन है। यहाँ बाधाएँ सारय के २८ बाधाओं का आलोचन करती हैं। इससे यह स्पष्ट है कि विष्णु पुराण के काल में सारय की बाधाएँ सुपरिचित थीं। इससे यह भी पता चलता है कि विष्णु-पुराण सारय के विचार से निकटता से सम्बंधित था जिससे बाध का कवल नाम ही सारय के बाध को लक्ष्य करने की पर्याप्त था। विष्णु पुराण सम्भवत तीसरी शताब्दी का ग्रंथ है, और ईश्वर कृष्ण की कारिका भी लगभग उसी काल में लिखी गई थी। मार्कंडेय पुराण में (वक्ते० प्रेस अ० ४४५२०) हम अष्टाविंश विधात्मिका शब्द पाते हैं। क० एम० वेनरजी की १ संस्करण वाले मार्कंडेय पुराण में भी अ० ४७५१० में यही शब्द पाया जाता है। बाधात्मिका शब्द न तो मार्कंडेय और न पंच पुराण (१३६५) में मिलता है। मायता इसलिए यह है कि मार्कंडेय में २८ प्रकार सारय के प्रभाव से, तीसरी शताब्दी में २८ बाधाओं में परिवर्तित हो गई। मार्कंडेय पुराण अ० पू० दूसरी शताब्दी में लिखा गया माना जाता है। यह पता चलाना कठिन है कि ये २८ प्रकार के पशु कौन हैं जो मार्कंडेय पुराण में कहे गए हैं। किंतु इन्हें सारय के २८ बाधाओं से एक करना ठाव नहीं है।

^२ भगवत् प्रकाशास्ते सर्व भावतास्तु परस्परम् ।

--विष्णु पुराण १५१० ।

निमित्त सतोष है और मनुष्य में हेतुपूर्ति है। यह अनुग्रह सग कहलाता है।^१ तत्पश्चात् नवा सग आता है जो बीमार सग कहलाता है। वह सम्भवत ईश्वर के मानस पुत्र सनत्कुमार इत्यादि के सजन से सम्बन्ध रखता है।

प्रलय चार प्रकार के वह गए हैं य नमित्तिक या बाह्य प्राकृतिक आत्यंतिक और नित्य हैं। नमित्तिक प्रलय ब्रह्मा की निद्रा है प्राकृतिक प्रलय में विश्व प्रकृति में विलीन होता है, आत्यंतिक परमात्मा के ज्ञान से होता है अर्थात् जब योगी अपने को परमात्मा में लय करता है और चौथा या नित्य प्रलय है निरन्तर विनाश है। वह प्रतिदिन होता रहता है।

वायुपुराण में आत्यंतिक सिद्धान्त का उल्लेख है जो परमात्मा की प्रथम कायकारी प्रवृत्ति से है। इसे कारण अप्रभेयम् कहा है, और यह अनेक नाम से विख्यात है जैसे ब्रह्म प्रधान प्रकृति प्रसूति (प्रकृति प्रसूति) आत्मन् गुह यात्री, चक्षुष क्षत्र, अमृत अक्षर, शुन तपस सत्वम् और अतिप्रकाश। ये दूसरे पुरुष का घेरे हुए हैं। यह दूसरा पुरुष सम्भवत लोक पितामह है। रजस के आधिक्य एवं काल के संयोग से क्षेत्रज्ञ से सम्बंधित आठ प्रकार के विकार के स्तर उत्पन्न होते हैं।^२ इस सम्बन्ध में वायु पुराण भी प्राकृतिक नमित्तिक और आत्यंतिक प्रलय का उल्लेख करता है।^३ वह यह भी कहता है कि पदार्थों का विकास नास्त्र निर्देश तथा बुद्धि

^१ वायु पुराण ६ ६८ में इसे निम्न प्रकार से वर्णन किया है।

स्वावरेषु विषयस्तिथयश्च योनिषु क्षत्तिता ।

सिद्धात्मनो मनुष्यास्तुत्रिषु ऽप्येषु कृत्स्नशः ।

यहाँ छठा सग भूत सग है।

भूतादिका नाम सत्वाना पृष्ठ सग स उच्यते ।

—वही ६ ५८ ५९ ।

ते परिग्रहिण सर्वे सविभागरता पुन जादाश्चाप्य शीलाश्च येना भूमादिका ज्ञे ।

—वही, ६ ३० ।

माकड्य पुराण में अनुग्रह सग पाँचवा सग है।

कूर्म पुराण में (७ ११) भूत पाँचवा सग है कूर्म पुराण के अनुसार पहला सग महत्सग, दूसरा, भूत सग तीसरा वैकारिकेन्द्रिय सग, चौथा मुख्य सग, पाँचवा त्रियक सग है। इस प्रकार यहाँ विरोध है क्योंकि उसी अध्याय में ११वें श्लोक में पाँचवा भूत सग कहा है। इससे यह अनुमान होता है कि कम से कम सातवें अध्याय को लिखने में दो व्यक्तियों का योग है।

^२ वायु पुराण २ ११, अहिवुधय सहिता में विस्तृत पञ्चरात्र सिद्धांत में इसकी तुलना करो।

^३ वायु पुराण, ३ २३ ।

द्वारा जाना गया है^१ और प्रकृति समस्त सवेद्य गुणा से रहित है। वह त्रिगुणात्मिका है। प्रकृति काल रक्षित और अज्ञेय है। मूलावस्था में—गुणा की साम्यावस्था में उसमें सभी कुछ तमस से भाग्य था। सग के समय, क्षेत्रज्ञ से समुक्त होने से उमम से महत् उत्पन्न होता है। यह महत् महत् को प्रधानता से है और गुड मत्ता का व्यक्त करता है। मन्त्र के अनेक नाम हैं जैसेकि मनस महत् मति ब्रह्मा, पुर, बुद्धि, क्वालि, ईश्वर चित्ति प्रणा स्मृति, सवित् और विपुल^२ महत्प्रणा, सज्जन की इच्छा से प्रेरित होकर, रचना शुरू करती है और घम प्रघम तथा अय तत्त्वा को उत्पन्न करती है।^३ क्योंकि सभी प्राणियों के स्थूल प्रयत्न महत् में मूलावस्था में रहते हैं इसलिए इसे मनस कहा गया है। यह पहला पदार्थ है जिसका विस्तार अनन्त है और इसीलिए उस महान् कहा गया है। यह अपने सभी सीमित और परिमित तत्त्वा को धारण किए हुए है और क्योंकि उसमें सभी भेद उत्पन्न होते हैं और अनुभव से सम्बन्धित बुद्धि युक्त पुरुष के रूप से दीखते हैं इसलिए इसे मति कहा है। इसे कहा है क्योंकि इससे सभी की बद्धि हाती है। आगे सभी पदार्थ इसी में स प्रपना प्रथम नम हैं इसलिए इसे पुर कहा है। क्योंकि पुरुष सभी वस्तुओं को हितकर या एषणीय समझता है और इसी द्रव्य के द्वारा सभी कुछ जाना जा सकता है इसलिए इसे बुद्धि कहा है। सभी अनुभव और अनुभवों का संगठन तथा सभी दुःख और सुख जो न न से हाते हैं वे इसी से उत्पन्न हैं इसलिए इस क्वालि कहा है। वह सभी को साक्षात् देवता है इसलिए ईश्वर है। सभी प्रत्यक्ष इसी से उत्पन्न हैं इसलिए इसे प्रणा कहा है। सभी ज्ञानावस्थाएँ और सभी प्रकार के कर्म तथा उनके फल कर्मानुरूप निविद्यत होने के लिए इसी में सृष्टीहीन होते हैं इसलिए यह चित्ति है। क्योंकि वह भूतकाल की स्मरण रखता है इसलिए इसे स्मृति कहा है। सभी ज्ञान का आगार होने से उसे महात्मन् कहा है। यह सभी ज्ञानों का ज्ञान है वह सब पापी है और सभी पदार्थ इसी में समाए हुए हैं इसलिए यह सम्बित् है। यह ज्ञान रूप होने के कारण ज्ञान है। यह सभी सघर्षात्मक अमीक वस्तुओं के अभाव का कारण है इसलिए इस विपुल कहा है। यह जगत् के सभी प्राणियों का पति है इसलिए ईश्वर है। वह क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ दोनों रूपों में जाता है और एक है। यह सूक्ष्म शरीर में रहता है (पुर्णम् नेते) इसलिए उसे पुरुष कहा है। यह स्वयम्भी कहलाता है क्योंकि इसका कोई कारण नहीं है और यह सग का आदि है। वह महान् सज्जन की इच्छा से प्रेरित होकर, दो प्रकार का क्रिया द्वारा जगत् में अभि व्यक्त होता है य क्रियाएँ सकृत् और

^१ इच्छास्त्र मुक्त्या स्वमनि प्रयत्नात् ।

नमस्तमाभिप्युत धी घतिभ्यः ।

—वही ३ २४ ।

^२ वह पाँच प्रमाणों का उत्प्रेषण करता है ।

—वही, ४ १६ ।

^३ वायुपुराण, ४ २५ ।

अभ्यवसाय हैं। यह त्रिगुणात्मक है। रजस के प्राधिक्य से, महत् से अहम्कार उत्पन्न हुआ। तमस् के प्राधिक्य से भूतादि भी उत्पन्न होते हैं जिनसे तम मात्र उत्पन्न होते हैं। इससे तम रूप आकाश उत्पन्न होता है जिसका स्वर से सम्बन्ध है। भूतादि के परिणाम से तम तन्मात्र उत्पन्न हुए हैं। जब भूतानि तम तन्मात्र को आकृष्ट कर लेते हैं, तब स्थल तन्मात्र उत्पन्न होता है। जब आकाश तम तन्मात्र और स्थल तन्मात्र को आकृष्ट करता है, तब वायु उत्पन्न होती है। इसी प्रकार अग्नि भूत और जलके गुण उत्पन्न होते हैं। तन्मात्राओं का अन्विष्ट भी कहा है। वैकारिक या सात्त्विक अहम्कार से पच पानन्द्रिया पच कर्मेन्द्रिया और मनस उत्पन्न होते हैं।^१

य गुण परस्पर सहकार से कार्य करते हैं और पानी की बुलबुल की तरह ब्रह्माण्ड को उत्पन्न करते हैं। इस ब्रह्माण्ड से क्षेत्रज्ञ ब्रह्मा या हिरण्यगर्भ (चतुर्मुखी देव) उत्पन्न होता है। परमात्मा प्रत्यक्ष प्रलय के समय अपना शरीर छोड़ता है और नवीन राग के समय नवीन शरीर धारण करता है।^२ ब्रह्माण्ड अपने तम उत्पन्नता वायु आकाश, भूतानि महत् और अभ्यस्त से आकृष्ट रहता है। पाठ प्रकार की प्रकृति बनी गई है और सम्भवतः ब्रह्माण्ड पाठना आवरण है।^३

पाठवें अध्याय में ऐसा कहा है कि रजस सत्त्व और तमस में प्रवृत्त्यात्मक तत्त्व के रूप में विद्यमान है, जस तिल में तेल रहता है। अतः यह भी कहा है कि महेश्वर, प्रधान और पुरुष में प्रयत्न करना है और रजस भी प्रकृति से प्रकृति की साम्यावस्था में शांत पहुँचना है।^४ गुण क्षीय से तीन द्रव्य उत्पन्न होते हैं, रजस आ ब्रह्मा, तमस से अग्नि और मत्स्य से विष्णु। अग्नि का बाल से भी एकत्व किया गया है।

वायु पुराण में महेश्वर वायु का अणु भी है।^५ यह पांच धर्म का बन्ना है अतएव प्राणायाम, ध्यान, प्रत्याहार, धारणा और स्मरण। प्राणायाम तीन प्रकार

^१ यह अग्नि यगना में मिश्र है। यहाँ रजस अहम्कार का कोई कार्य नहीं है जिससे कर्मेन्द्रिया उत्पन्न होती हैं।

^२ वायु पुराण, ४. ६८।

^३ यह पाठ बिलम्ब है क्योंकि यह समझना कठिन है कि ये पाठ प्रकृतियों की ओर सी हैं।
—वही, ४, ७७-७८।

^४ यह पक्ष कहा है कि भौतिक जगत् तमस अहम्कार से उत्पन्न होता है और सात्त्विक अहम्कार से पानन्द्रिया पचक। राजसिक अहम्कार से कुछ उत्पत्ति नहीं मानी है, वह केवल साम्यावस्था के क्षीय का अणु ही माना है।

—और वायुपुराण, ५. ॥ देखो।

^५ वायुपुराण, अ० ११. १५।

के हैं, म द मध्यम और उत्तम । म द १२ मात्रा का मध्यम चौबीस मात्रा का और उत्तम ३६ मात्रा का होता है । जब वायु का अभ्यास क्रम से नियमित किया जाता है तब सभी पाप जल जाते हैं और सभी शारीरिक दाप दूर हो जाते हैं । ध्यान द्वारा भगवान् क गुणों का ध्यान करना चाहिए । प्राणायाम से चार प्रकार के लाभ होते हैं, शान्ति, प्रशान्ति, दीप्ति और प्रसाद । शान्ति का अर्थ माता पिता से पाए दाप तथा दूसरों के संयोग से जनित पाप का हट जाना है । प्रशान्ति पक्षिगत पापों का नाश जैसे कि तृष्णा, अभिमान इत्यादि । दीप्ति का अर्थ उस रहस्यात्मक दृष्टि से है जिससे त्रिकाल प्रसीत, वतमान और भविष्य का ज्ञान होता है और ऋषियों से सत्याग होता है जिससे बुद्धि जसा बन सकते हैं । प्रसाद सत्ताप है, और इन्द्रिय इन्द्रियों के विषय, मनस और पंच वायु का समन है ।

प्रासन से आरम्भ कर प्राणायाम की प्रक्रिया तक का भी बखन किया है । प्रत्याहार अपनी इच्छाओं का नियमन है । धम मन को नासिका के अग्रभाग अथवा माहा के मध्य बिन्दु के रूप पर ध्यान केन्द्रित करना है । प्रत्याहार द्वारा बाह्य वस्तुओं का प्रभाव हटाया जाता है । ध्यान में हम अपने को सूय या चद्र जैसा देखते हैं अर्थात् इससे हम अप्रतिहत प्रकाश प्राप्त होता है । अनेक प्रकार की सिद्धि जो योगी का प्राप्त होती है । उन्हें उप सम कहा गया है और इन सिद्धियों से दूर रहने का आग्रह किया गया है । ध्यान के विषय पृथ्वी मनस् और बुद्धि से उत्पन्न तत्व है । योगी का इन प्रत्येक तत्वों का बारी बारी से लेना चाहिए और छोड़ देना चाहिए जिससे वह किसी से भी माहित न हो जाय । जब वह इन सत्ताओं से दूर नहीं करता है और वह सवज्ञ सत्ताप, अनादि ज्ञान स्वातन्त्र्य अनवरत एक अनन्त शक्ति युक्त महेश्वर का ध्यान करता है । इसलिए योग का अन्तिम ह्यु^१ महेश्वर जैसी ब्रह्म प्राप्ति है जिसे अपवग भी कहते हैं ।^२

माकडेय पुराण में योग को ज्ञान द्वारा अज्ञान की निवृत्ति कहा है जो एक ओर मुक्ति और ब्रह्म से तादात्म्य है और दूसरी ओर प्रकृति के गुणों से विमोक्त है ।^३ सभी दुःख मोह से उत्पन्न होते हैं । माह निवृत्ति से अमृत्य का भी नाश होता है जो सुख प्राप्ति करता है । मुक्ति प्राप्त कराने वाला ज्ञान ही सच्चा ज्ञान है और अथ सब

^१ वायुपुराण के योग म वृत्ति निरोध या कवत्य का उल्लेख नहीं है ।

^२ वायु और माकडेय पुराण में अरिष्ट पर एक अध्याय है जिसका जयाक्ष्य संहिता में पाया जाता है जहाँ मृत्यु चिह्न का बखन है जिससे योगी मृत्यु समय जानता है, यद्यपि यह बखन अथ दो अर्थों में दिए बखन से सवथा भिन्न है ।

^३ ज्ञान पूर्वो विमोक्तो योज्ञानेन सह योगिन ।

सामुक्ति ब्रह्मणा चैक्यम् अनक्यम् प्रकृते गुणै ॥

कुछ अज्ञान है। धर्म पालन तथा अथ कर्तव्य पालन द्वारा पाप और पुण्य के फल का अनुभव लेने से अपूर्व के फल के संग्रह से, और दूसरा क पूरा हो जाने से, कम का व धन होता है। कम से मुक्ति, इसलिए, इसमें विरोधी प्रक्रिया से ही हो सकती है। प्राणायाम से पाप नष्ट होते हैं।^१ अन्तिम स्थिति में योगी ब्रह्म से एक हो जाता है, जैसे पानी में पानी डालने से एक हो जाता है।^२ यहाँ पर योग के चित्तवृत्ति निरोध का उल्लेख नहीं किया गया है।

वासुदेव को यहाँ परम ब्रह्म कहा है, जिसने अपनी रचना की इच्छा से, कात की शक्ति द्वारा सभी कुछ रचा है। इसी शक्ति द्वारा पर ब्रह्म ने अपने में से पुरुष और प्रधान को अलग किया और उनका संयोग किया। इस सृजन क्रम में सबसे प्रथम सत्त्व महत्त्व निकला, निम्न से अहंकार इसमें स पुन सत्त्व, रजस् और तमस उत्पन्न हुए। तमस से पच त मात्र और पचभूत, और रजस से दश इन्द्रियाँ और बुद्धि निकले। सत्त्व में से इन्द्रियो के अधिष्ठाता देवता और मनस उत्पन्न हुए।^३ और आगे यह कहा है कि वासुदेव, पुरुष और प्रकृति और सभी विकार में है, जो इनमें "याप्त भी है और पृथक् भी है अर्थात् वह व्यापक एवं धर्तीत भी है। वह इनमें "याप्त भी है तब भी उनके दोष और मर्यादाएँ उसे कुछ भी प्रभावित नहीं करती। सच्चा ज्ञान वह है जो वासुदेव से उत्पन्न सभी रूपा का, प्रकृति, पुरुष इत्यादि को समझता है और वासुदेव को भी उसके शुद्ध और पररूप से जानता है।^४

यहाँ ध्यान रखना चाहिए कि पंच पुराण में ब्रह्म भक्ति का उल्लेख है जो कायिक या वाचिक, या मानसिक या लौकिक या ब्रह्मकी और आध्यात्मिकी है। आध्यात्मिकी भक्ति फिर दो प्रकार की बही है साध्य भक्ति और योग भक्ति।^५ चौबीस तत्त्वों का ज्ञान और इनका परम तत्त्व पुरुष स भेद, तथा प्रकृति और जीव का ज्ञान माध्य भक्ति है।^६ ब्रह्म पर ध्यान और प्राणायाम का अभ्यास योग भक्ति है।^७ भक्ति यहाँ विशिष्ट अथ म प्रयुक्त की गई है।

नारदीय पुराण में नारायण को परम सत्य माना है अर्थात् धार्मिक दृष्टि से, यदि इसे देखा जाय तो वह अपने में से सजक ब्रह्मा को रक्षक और पालक विष्णु को

^१ प्राणायाम तथा माग की अथ प्रक्रिया वायुपुराण में वर्णित जैसी ही है।

^२ मार्कण्डेय पुराण ४० ४१।

^३ स्कंद पुराण २ ६ २४ श्लोक १ १०।

^४ वही, श्लोक ६१ ७४।

^५ पद्म पुराण, १ १५ श्लोक १६४ १७७।

^६ वही, श्लोक १७७ १८६।

^७ वही, श्लोक १८७ १९०।

सहस्रक रत्न की रचना है।^१ परम सत्य महाविष्णु कहा गया है।^२ वह अपनी विशिष्ट शक्ति द्वारा सृष्टि रचता है। यह शक्ति दाना प्रकार की सत् और असत् है दोनों विद्या और अविद्या है।^३ जब जगत महाविष्णु से पृथक् दखा जाता है यह दृष्टि अपने में स्थित अविद्यागत है, जबकि दूसरी ओर, ज्ञाता और ज्ञेय के भेद का ज्ञान नष्ट हो जाता है और केवल एकता का ज्ञान ही रहता है यह विद्या का कारण है (यह विद्या ही है)^४ और जिस प्रकार हरि जगत में व्याप्त और ज्ञात प्राप्त है वैसे ही उनकी शक्ति भी भोत प्रोत है।^५ जिस प्रकार उत्पत्ति का घम अपने आधार अग्नि में व्याप्त रहता है वैसे ही हरि की शक्ति उससे अलग नहीं रह सकती।^६ शक्ति व्यक्ता यक्त रूप से सारे जगत में व्याप्त है प्रकृति, पुरुष और काल उनकी अभिव्यक्तियाँ हैं।^७ क्योंकि यह शक्ति महाविष्णु से भिन्न नहीं है ऐसा कहा है कि प्रथम सग के समय महाविष्णु, सजन इच्छा रखते हुए पुरुष, प्रकृति और काल का रूप धारण करते हैं। पुरुष के सान्निध्य से क्षुब्ध होकर प्रकृति से महत् प्रकट होता है और महत् से बुद्धि और बुद्धि से अहकार उत्पन्न होता है।^८

✓ अंतिम सत्ता का नामदेव भी कहा है जो परम ध्येय और परम ज्ञान है।^९

जगत् म उत्पन्न हुए सभी जीवा का तीन प्रकार के दुःख भोगने पड़ते हैं परमात्मा

^१ नारदीय पुराण १३४।

^२ वही श्लोक ६।

^३ वही, श्लोक ७।

^४ वही, १३ श्लोक ७६।

^५ वही श्लोक १२।

यह ध्यान में रखना चाहिए कि सजन हरि, अपनी अविद्या, उपाधि रूप शक्ति से करता है। यह वस्तुन वदाम जैसा है। इस शक्ति पर ध्यान देना आवश्यक है।

अविद्यापाधि योगेन तथैवेमलिल जगत्। वही, ३१२ इस शक्ति का उपरोक्त के साथ पठना चाहिए। विष्णु शक्ति समुद्भूतमेतत्सर्व पराचरम्। यस्माद् भिन्न-मिद सर्व यच्चेह मच्च सगतिः। उपाधिमियथाकाशो भिन्नत्वेन प्रतीयते।

—वही, १०११।

^६ वही श्लोक १३।

^७ वही श्लोक १७।

^८ वही २८३१।

^९ वही ८०।

की प्राप्ति इन दुःखा से छुटकारा पाने का एक उपाय है।^१ परमात्म प्राप्ति के दो उपाय हैं ज्ञान मार्ग और कर्म मार्ग। ज्ञान शास्त्र के अध्ययन द्वारा विवेक से प्राप्ता है।^२

याग का भी वर्णन दूसरे अध्याय में दिया है। इसे ब्रह्म लय कहा है। मनस् ही बध और मोक्ष का कारण है। बधन विषया से अनुरक्ति है मुक्ति उनसे भ्रमगतता है। जब आत्मा मन को चुम्बक की तरह अदर खींच कर उसकी प्रवृत्ति को नीचे की ओर निर्देश करता है और भ त म ब्रह्म से जाड़ देता है, यही योग है।^३

विष्णु की तीन प्रकार की शक्तियाँ हैं, परा जो ब्रह्म है, अपरा (आयत्तिगत प्रयत्न से एक है) और तीसरी जो विद्या या कर्म कहलाती हैं।^४ सभी शक्तियाँ विष्णु की हैं और उनकी ही शक्ति से सभी जीव कर्म में प्रवृत्त होते हैं।^५

✓ भक्ति का दूसरे अध्याय में ब्रह्मा के अर्थ में प्रयुक्त किया है और इसे जीवन के सभी कर्मों के लिए आवश्यक समझा गया है।^६

^१ भक्त्यामी प्रत्यय के लिए अ० १ का २६वाँ श्लोक देखिए और अ० ३३ का ४८वाँ श्लोक।

^२ नारदीय पुराण श्लोक ४.२।

उत्पत्ति प्रलय चैव भूतानामवति गति ।

वति विद्यामविद्या च स वाक्यो भगवान् इति ॥

ज्ञान शक्ति बलश्च य बीज तेजास्पृशेपत ।

भगवत्शब्द वाक्योऽयं विना हेमगुणादिभिः ॥

सर्व हि तत्र भूतानि वसति परमात्मनि ।

भूतेषु वसते सा तर्वासुदेव स्तत स्मृत ॥

भूतेषु वसते सा तवस त्यत्र चतानि यत् ।

धाताविधाता जगता वासुदेव स्तत स्मृत ॥

—यही, १.४६, श्लोक २१.२४।

वासुदेव के भुण निम्न चार श्लोकों में वर्णन किए हैं। यह भी स्मरण रखना चाहिए कि भगवान् का अर्थ वासुदेव है (यही श्लोक १६)।

^३ आत्मा प्रयत्न सापेक्षा विशिष्टा या मनोगति ।

तस्या ब्रह्मणि सयोगो योग इत्यभिधीयते ।

—ना० पु० ४७.७।

प्राणायाम यम और नियम का वर्णन ५.८ से ५.२० तक में दिया है।

^४ यही, ना० पु० १.४७ श्लोक ३६.३८।

^५ यही, ४७.४६।

^६ यही, १.४।

ब्रूम पुराण के अनुसार, परमात्मा पहले अव्यक्त, अनन्त, अज्ञेय और अतिम निर्देशक के रूप से रहता है। किन्तु वह अव्यक्त नित्य और विश्व का कारण भी कहा गया है जो सत् और असत् दोनों है और इसे प्रकृति से एक कहा है। इस रूप में वह परब्रह्म माना गया है जो तीनों गुणों की साम्यावस्था है। इस अवस्था में पुरुष माना उसमें समाया रहता है, और इसे प्रकृति प्रलय की अवस्था भी कहते हैं। परब्रह्म की इस अव्यक्तावस्था से वह ईश्वर के रूप में व्यक्त होने लगता है और वह अपने अन्तरंग सयोग से पुरुष और प्रकृति में प्रवेश करता है। ईश्वर की इस स्थिति की, स्त्री पुरुषों में रही काम वासना से तुलना की जा सकती है, जो उनमें हमेशा रहती हुई केवल सजन प्रवृत्ति के रूप में ही अभिव्यक्त होती है। इसी कारण ईश्वर तटस्थ क्षोभ्य और मतिशील शोभक दोनों ही माना गया है। इसी कारण यह कहा जाता है कि ईश्वर स्वकुचन और विस्तार द्वारा प्रकृति का सा व्यवहार करता है। पुरुष और प्रकृति की धुँचावस्था से महत् का बीज उत्पन्न होता है। पुरुष और प्रधान स्वरूप (प्रधानपुरुषात्मकम्) है। इससे महत् की उत्पत्ति होती है जा आत्मन् मति ब्रह्मा प्रबुद्धि, व्याप्ति, ईश्वर, प्रज्ञा, धृति, स्मृति और सवित् भी कहलाता है। इस महत् से त्रिविध ब्रह्मकार उत्पन्न होते हैं, ये वैकारिक तेजस और भूतादि (तामस ब्रह्मकार) हैं। इस ब्रह्मकार को अभिमान, कर्ता मत्ता और आत्मन् भी कहा है क्योंकि हमारे सभी प्रयत्न यही से उत्पन्न होते हैं।

ऐसा कहा है कि विषय मनस जसा एक मनस है जो अव्यक्त से अविरास हो उत्पन्न होता है और इसे पहला विकार माना है जो तामस ब्रह्मकार से उत्पन्न कार्यों की अधिनियंत्रण करता है।^१ इस मनस की, तेजस और वैकारिक ब्रह्मकार से उत्पन्न द्वित्रय रूप मनस से मिश्र समझना चाहिए।

त मात्र और भूत के विकास के प्रकार के दो मत एक के बाद एक यहाँ दिए हैं, जिससे यह पता चलता है कि ब्रूम पुराण का पुन संस्करण हुआ होगा और इसका मत जो पहले से विरामित है उसे भागे जाकर शामिल कर दिया गया है। ये दो मत इस प्रकार हैं—

(१) भूतादि ने अपने विकास में श द त मात्र की उत्पत्ति किया, इससे आकाश हुआ जिसका त्रिद गुण है। आकाश ने अपना विकास करते हुए स्पष्ट त मात्र को उत्पन्न किया, स्पष्ट त मात्र से वायु उत्पन्न हुई जिसका स्पष्ट गुण है। वायु अपनी वृद्धि में रूप त मात्र को जन्म देती है जिससे ज्योति (ताप तेज) हुआ, जिसका गुण रूप है। इस ज्योति से घना विकास करते हुए रस त मात्र उत्पन्न हुआ, जिसने

^१ मनस्त्वव्यक्तज प्रोक्त विकार प्रथम स्मृतः ।

येनासौ जायते कर्ता भूतादीष्वनुपपद्यति ॥

अप उत्पन्न किया, जिसका गुण रस है। अप विकास करते हुए ग घ त-मात्र उत्पन्न करता है, जिससे सकोण द्रव्य उत्पन्न होता है जिसका गुण गन्ध है।

(२) शब्द त-मात्र रूप से आकाश ने स्पष्ट त-मात्र को आवृत किया, और इससे वायु उत्पन्न हुई, इसलिए इसमें दो गुण, शब्द और स्पष्ट हैं। यह दोनों गुण शब्द और स्पष्ट, रूप त-मात्र में प्रविष्ट हुए, जिससे अग्नि उत्पन्न हुई जिसमें तीन गुण हैं शब्द, स्पष्ट और रूप। ये गुण, शब्द, स्पष्ट और रूप रस त-मात्र में प्रविष्ट हुए, जिससे अप उत्पन्न हुआ जिसमें चार गुण हैं शब्द, स्पष्ट, रूप और रस। ये चार गुण, गन्ध त-मात्र में प्रविष्ट हुए और उन्होंने स्थूल पृथ्वी को उत्पन्न किया जिसमें पाँच गुण हैं, शब्द, स्पष्ट, रूप, रस और गन्ध।

महत्, अहंकार और पञ्च त-मात्र अपने आप व्यवस्थित जगत् उत्पन्न करने में असक्षम हैं, जो पुरुष के अधिनियन्त्रण में (पुरुषाधिष्ठितत्वाच्च) और अव्यक्त की सहायता से (अव्यक्तानुग्रहेण) होता है। इस प्रकार उत्पन्न जगत् के सात आवरण हैं। जगत् की उत्पत्ति, स्थिति, और प्रलय भगवान् की स्व लीला है जो भक्तों के हित के लिए होती है।^१

^१ भगवान् नारायण कहा गया है, क्योंकि वह मनुष्यों का अंतिम आश्रय है।

नाराणामयन यस्मात् तेन नारायण स्मृतः ।

कृष्ण पुराण, ४.६२ ।

परिशिष्ट

लोकायत, नास्तिक और चार्वाक

लोकायत चार्वाक या बाह्यस्पत्य के नाम से प्रसिद्ध भौतिक दर्शन सम्प्रदाय बहुत प्राचीन विचारधारा है। एबोताखतर उपनिषद् में अनेक नास्तिकवादी मतों का उल्लेख है जिसमें हम इस सिद्धांत को पाते हैं, जिसमें, भूत को अस्तिम (मूल) सिद्धांत माना है। लोकायत नाम अति प्राचीन है। कीटिल्य के अथशास्त्र में यह पाया जाता है जहाँ इसे साक्ष्य और याम के साथ अचीक्षिणी कहा है।¹ राइस डेविड्स ने अनेक पाली भाषा के अनेक लेखों में सश्रुत किए हैं जिनमें 'लोकायत शब्द' आता है और इही लेखों का हमने निम्न विवाद में उपयोग किया है।² बुद्ध घोष लोकायता को वितण्डावाद सत्यम् कहते हैं।³ वितण्डा का अर्थ छलपूर्ण विवाद है और माय सूत्र १२३ में इस प्रकार परिभाषा दी है वह जल्प में प्रतिपक्षी की प्रतिज्ञा की आलाचना अपना प्रतिपक्ष स्थापित किए बिना की जाती है (सा प्रतिपक्ष स्थापना हीना वितण्डा) और इसलिए इसे वाद में अन्न समझना चाहिए जो प्रतिक्षा सिद्ध करने के हेतु मायपूर्ण आर्थिक विवाद है। वितण्डा में कोई प्रतिज्ञा सिद्ध करने को नहीं होता कि तु वह एक प्रकार का जल्प है जो प्रतिपक्षी को जान झुंझकर उसके दावा और तर्कों का (छल) चलत अथ लगाकर चलत तथा सभ्रमारमण उपमा (जाति) का उपयोग करके हराना चाहता है और अमोह का वातावरण पैदा करके उसे मूक कर देना चाहता है या उसे स्वभाव और निग्रह स्थान पर ला देना चाहता है। किंतु वितण्डा इस प्रकार वाद नहीं हो सकता क्योंकि वाद तात्त्विक विवाद सत्य के प्रतिपादन के लिए होता है और इस प्रकार वितण्डावाद विरोधपूर्ण वाद है।

¹ कीटिल्य अथशास्त्र ११।

² बुद्ध के संवाद ग्रं० १ पृ० १६६ हास ही दो इटली के विद्वानों ने, डा० पिस्का गल्ली और डा० टुच्ची ने नास्तिक चार्वाक लोकायत और Linee di una storia del materialismo Indiano नामक दो ग्रंथ लिखे हैं जिनमें उन्होंने नास्तिक चार्वाक और लोकायत शब्द के अर्थ को और इनके सिद्धांत को भी बूझने का प्रयास किया है। बहुत से पाली भाषा के लेखों में जिनको उन्होंने समझने की कोशिश की है व राइस डेविड्स ने सग्रह किए हैं वे ही हैं।

³ अभिधान दीपिका ५ ११२, बुद्ध घोषों के वाक्यों की पुनरावृत्ति करता है 'वितण्डा सत्य विण्णोय य स लोकायतम्।

जय त, प्रवश्य ही इंगित करते हैं कि बौद्ध वाद और वितण्डा में भेद नहीं करते और दोनों के लिए एक ही शब्द वाद का प्रयोग करते हैं।^१ इससे यह समझ में आता है कि यद्यपि लोकायत वितण्डा है तो भी बौद्ध ग्रन्थों में उसे क्या वाद कहा है? बुद्ध धर्म ने उसी टीका में वितण्डा के कुछ उदाहरण लाकाय्यायिका शब्द (शाब्दिक अर्थ प्रचलित बातों) है कि तु पो० टी० एस० पाली विक्समरी के अनुसार जनसाधारण का ज्ञान है) को समझाने के लिए देते हैं—कीव सपेद हैं क्योंकि उनकी हठियाँ सपेद हैं। बलाका लाल है क्योंकि उनका खून लाल है।^२ ऐसा वितण्डावादी को वितण्डा सल्लाप कहा जहाँ सल्लाप और क्या बोना का मिलकर सवाद अर्थ होता है। सल्लाप शब्द समूह और लक्ष्य से बना है। पाप भूत २१८ की परिभाषा के अनुसार य उदाहरण वितण्डा का नहीं किन्तु जाति के हैं अर्थात् गलत सादृश्य से अनुमान, जिसमें योग्य व्याप्ति नहीं है। व वितण्डा नहीं है जैसा कि ऊपर कहा है। राहस्ये विद्वत्स्य अग्रगण्य की सहोक्ति (भारम्भिक बारहवीं शती) से दूसरे पाठ उद्धृत करते हैं जो उनके अनुवाद के अनुसार इस प्रकार है 'लोक का अर्थ है—सामान्य जगत (बाल लोक)।' लोकायत का अर्थ है—आयतति उस्साहति वायमति वादस्स देनाति अर्थात् वे वाद केवल उससे मिलन पाल आशब्द के द्वारा प्रयत्न करते हैं परिश्रम करते हैं। या शायद यह अर्थ भी हो सकता है 'जगत उसके लिए कोई ध्यान नहीं करता है (यतति) अर्थात् वह उस पर निर्भर नहीं है उससे चलती नहीं है (नयतति न ईहति वा)। क्योंकि सत्ता, उस पुष्पक के कारण (तहि गध निस्साय)।^३ अपना बिल नहीं देती (चित्त न उपादेति)। लोकायत नास्तिकों का ग्रन्थ है (तिट्ठिया सत्यय लोके वितण्डा सत्यम् उच्यते) जिसमें एस निम्न निरर्थक विवाद हैं सभी कुछ अपवित्र है, सभी कुछ अपवित्र नहीं है कीथा सपेद है बलाका काली है और इस या उस कारण से। पुस्तक या वितण्डा सत्ता के नाम से जगत में विरपात है, जिसके त्रिपद में अद्वितीय नेता बोधिसत्व और पण्डित विधुर ने कहा है लोकायत का अनुसरण न करो इससे पुण्य नहीं होगा।^४ इस प्रकार उपरोक्त उदाहरण और पाली ग्रन्थ के

^१ इत्युदाहृतमिदं कथाग्रयं यत् परस्परं विविक्षं नक्षणम्।

स्थूलमप्यनवलोक्य कथ्यते वाद एव इति नाक्यं निष्पद्यते।

— पायमज्जी पृ० ५१६।

^२ सुमगल विलासिनी १ ६० ६१।

^३ यह अनुवाद ठीक नहीं है। पाली पाठ किसी पुस्तक से सम्बंध नहीं बताता पिछले वाक्य में 'वाद' वादस्सादन या जिसका अनुवाद 'वाद' में आनंद लेने का' जबकि नादिक अनुवाद यह होगा लडाइ के स्वाद के कारण और यहाँ इसका अर्थ गंध को पीछा करते लोग पुण्य कम की ओर नहीं मुक्ते यह होता है।

^४ बुद्ध के सवाद देखो १ १६८ (अनुवाद ठीक नहीं है)। सब कुछ अपवित्र है सब

अथ सत्ताशा स यह निश्चित है कि लोकायत का अथ छलयुक्त विवाद है जल्प है, वितण्डा है और हेत्वाभास है जिसका प्रयोग भबौद्ध करते थे। यह कोई उपयोगी निष्कर्ष प्राप्त नहीं कराते इतना ही नहीं सच्चे ज्ञान की वृद्धि भी नहीं करते किन्तु हमें स्वर्ग और मोक्ष से दूर करते हैं। सामान्य जन ऐसे वितण्डा में रुचि रखते हैं और ऐसे विषय पर एक ऐसा शास्त्र भी था (शास्त्र या मत्थ) जिसमें बौद्ध घृणा करते थे और उसे वितण्डा सत्य कहते थे।^१ दीर्घनिर्वाय (३१३) में लोकायत को अथ शास्त्रा के साथ एक शास्त्र कहा गया है वैसे ही अनुत्तर १-१६३ में है और दिव्यावदान में इसे एक विशिष्ट प्रकार का शास्त्र माना है जिसका अपना माध्य और प्रवचन है।^२

लोकायत शब्द के अथ के विषय में बहुत ही अनिश्चितता है यह दो शास्त्रा स बना है लोक भाष्यत या अयत, अयत शब्द भा+यम्+क्त से सिद्ध माना जा सकता है या भा+यत् (प्रयत्न करना) अ स सिद्ध माना जा सकता है—द्वितीय विभक्ति के अथ में या त्रिपापद के अथ में, और अयत शब्द निषेवात्मक अ तथा यत् (प्रयत्न करना) से उत्पन्न माना जा सकता है। उपराक्त उल्लिखित सम्भवश के पाठ में

कुछ अपवित्र नहीं है यह वाक्य पाली ग्रन्थ में नहीं मिलता। अंतिम वाक्य जो विष्णु पण्डित जातक (काउस बाल ६ पृ० २८६) में उद्धृत किया है और अति प्राचीन जातक है उसमें यह वाक्य इस प्रकार है न सेवे लोकायतिक न एतम् पञ्जाय वद्धनम् अज्ञात टीकाकार लोकायितक का इस प्रकार वृणन करता है, लोकायतिकति अनत्य निस्सितम् सग्गा मग्गाना अदायक अनिम्याकम् वितंडा सत्ताप लोकायतिक-वाद न सेवेम्य 'लोकायत अनिष्ट की ओर से जाता है न स्वर्ग की ओर न मोक्ष की ओर से जाता है और वह जल्प है जिसमें सच्चा ज्ञान नहीं बढ़ता।

^१ राहस् डेविडस् ऐसा मालूम होता है विद्वद्वादी विद्वद् के शब्द को वितण्डा समझते हैं गमत् लिखा प्रतीत होता है (बुद्ध के संवाद १-१६७) यह शब्द अथसात्तिनी में ३, ६०, ६२ और २५१ पृ० पर आता है। विद्वद् शब्द वितण्डा नहीं है किन्तु विदग्धा है जो वितण्डा से बिल्कुल भिन्न है।

^२ लोकायत माध्य प्रवचन। दिव्यावदान पृ० ६३० तथा और भी स्थान पर यह लिखा है अथसि वा व्याकरणे वा लोकायते वा प्रमाण मीमांसायाम् वा न अपामूहापाह प्रज्ञायते।
—वही पृ० ६३३।

यह सत्य है कि लोकायत शब्द का माय तक शास्त्र के अथ में प्रयोग नहीं किया गया है, किन्तु कभी कभी व्युत्पत्ति अथ में किया गया (अर्थात् जो जन सामान्य है तानेषु आयतो लोकायत) जैसा कि दिव्यावदान पृ० ६१६ में है जहाँ हम यह पाते हैं 'लोकायत यज्ञ मन्त्रेषु निष्णात।

पहले हम अ-यतति (चठिन करने करना) से उत्पन्न माना है और इसके 'उत्साहित वायमति', पर्यायवाची शब्द दिए हैं, और दूसरा अ-यतति से उत्पन्न माना है अर्थात्, जिससे सोच करने करना छोड़ देते हैं (तेन सोचा न यतति न ईदृति वा मोकायतम)। किन्तु प्रो० दुग्धो बुद्ध धोय की सारस्य प्रकाशिनी ॥ एक शब्द उद्धृत करते हैं जहाँ वायत गन् धायतन (धायार) के अर्थ में प्रयुक्त किया गया है और इस अर्थ के अनुसार 'मूल और अविविक्त जगत् का धायार होता है। सोचायत का दूसरा अर्थ सोकेषु धायत होगा, अर्थात्, जो सामान्य जनता में प्रचलित है और कीवेल ने अपने सब दशम सग्रह के अनुवाद में इस अर्थ को स्वीकारा है और यह इसकी व्युत्पत्ति अ-यमक्त (विस्तृत) होगी।' अमर कोष में कवल शब्द ही दिया गया है और वहाँ यह भी कहा है कि इस गन् का प्रयोग नपुंसक लिंग में होना चाहिए। ऐसा प्रतीत होता है कि दा साकायत शब्द है। एक विशेषण है जिसका अर्थ जगत में या जन साधारण में प्रचलित और दूसरा पारिभाषिक है जिसका अर्थ, 'वितण्डा, अल्प इत्यादि का शास्त्र (वितण्डावाद मतम्)। किन्तु ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि इस शब्द का प्रयोग जगत् विद्या के रूप में किया गया हो, जैसा कि राइस डेविडस और फ्रा के ने सूचित किया है और इसका प्रयोग दडनोति के अर्थ में किया गया हो जैसा कि धर्म विद्वानों का कहना है। गुरु नीति में शास्त्रों और बलाघोषों का उल्लेख करने दिया गया है जो उस समय पड़े जाते थे और इसमें इस नास्तिक शास्त्र को ऐसा शास्त्र बताते हैं जो तब से बड़ा बलवान् है और जो मानता है कि सभी पदार्थ अपने स्वभाव से उत्पन्न हुए हैं और वेद और ईश्वर कोई नहीं हैं।' मनु ७-४३ पर टीका करते मेघातिथि भी चार्वाक की तब विद्या का उल्लेख करते हैं और पुराने सभी उद्धरण, जिन पर हमने विवेचना की है यह बताते हैं कि साकायत नाम का शास्त्र था जो श्वाय और हरवामास का शास्त्र था। सीमाश्रयवश, हमारे पास और भी निदध्यात्मक प्रमाण है जो सिद्ध करते हैं कि साकायत शास्त्र टीका सहित, सुषुप्त कात्यायन के समय में था, अर्थात् लगभग ईसा से ३०० वर्ष पूर्व था। ७३४५ बलुक तात्वे उप सङ्घानम्' के मन्त्र में यह वाक्य निकलता है कि बलुक गन् स्त्रीलिंग में बलुका

¹ Linee di una storia del materialismo Indiano पृ० १७ सारस्य प्रकाशिनी (बकोफ) २६६।

² राइस डेविडस सोचायत साधुओं की विद्या है ऐसा कहते हैं सम्भवतः यह जगत् विद्या सुभाषित पहिलियाँ पद्य या वाद है जो रुद्धिगत पाई हैं और जिसका विषय, विश्वोत्पत्ति, तत्त्व, तारे मौसम, थोड़ी बहुत खगोल प्रारम्भिक भौतिक शास्त्र शरीर व्यवच्छेद विद्या, रत्नमणि का मुखों का ज्ञान और पशु पक्षी और वनस्पति का ज्ञान है। (बुद्ध के संवाद १ (७१) फ्रांके इसे Logische beweisende nature taring ॥ अनुवाद किया है।

हा जाता है जिसका अर्थ कम्बल या लपटने का कपड़ा (प्रावरण) हाता है और पतञ्जलि लगभग (१५० ई० पू०) वातिक सूत्र का बोधार्थ करते कहते हैं कि वणिक पद के रूप को कपास या ठनी आवरण के अर्थ में संकुचित करने का हेतु यह है कि दूसरे अर्थ में स्त्रीलिंग का रूप वर्णिका या वत्तिका होगा (जिसका अर्थ टीका होगा) जसकि लोकायत पर भागुरी टीका है—वर्णिका भागुरि लोकायतस्य, वत्तिका भागुरी लोकायतस्य।^१ इस प्रकार यह निश्चित दीखता है कि लोकायत नाम की एक पुस्तक थी जिस पर कम से कम एक टीका ई० पू० १५० वर्ष पूर्व या ३०० वर्ष ईसा पूर्व थी, जो सम्भवतः वातिक सूत्र के रचयिता कात्यायन का काल है। सम्भवतः बाद और हेतुवासास का यह एक प्राचीन ग्रन्थ था, क्योंकि इसमें पूर्व काई ऐसा ग्रन्थ नहीं मिलता जिसमें लोकायत का सम्बन्ध जड़वाद से हो असाकि पित्रले साहित्य में पाया जाता है, जहाँ चार्वाक और लोकायत का एक ही कहा गया है।^२ कमलशील, जब त प्रभावशाली गुण रत्न इत्यादि की टीकाओं में ७वीं शताब्दी तक में कई सूत्रों का उद्धरण दिया गया है और कुछ का कहना है कि ये चार्वाक के हैं और अर्थ का यह कहना है कि ये लोकायत के हैं और गुण रत्न (१४वीं शताब्दी) इन्हें बहुस्पष्टि का बताते हैं।^३ कमलशील इन सूत्रों पर दो टीकाओं का उल्लेख करते हैं। जो कुछ भिन्न दृष्टिकोण से लिखी गई हैं और जो याय भजरी में दिए घूत चार्वाक और सुशिक्षित चार्वाक विभागों से मिलती हैं। इस प्रकार यह स्पष्ट ही प्रतीत होता है। कमल कम लोकायत पर एक टीका जो सम्भवतः पतञ्जलि और कात्यायन से पूर्व थी और सातवीं शताब्दी तक में लोकायत की कम से कम दो टीकाएँ दो भिन्न विचारधाराओं का प्रतिनिधित्व करती लिखी गई थी। इसके उपरांत, बहुस्पष्टि रचित एक पद्यमय ग्रन्थ भी था जिसके उद्धरण चार्वाक विचारधारा के निरूपण के लिए सप्तदशम सग्रह में, उपयोग में लाए गए हैं। यह कहना, अवश्य ही कठिन है कि कब यह प्राचीन वितण्डा शास्त्र भौतिकवाद तथा प्रतिक्रियात्मक नीति से सम्बन्धित हो गया और बौद्ध, जन और हिंदू दोनों द्वारा प्रेरित समझा जाने लगा। पहले बौद्ध ही इससे प्रेरणा करते थे जबकि हिंदू इसे अर्थ शास्त्रों के अर्थ के रूप में अध्ययन करते थे।^४

^१ पाणिनि पर पतञ्जल महाभाष्य ७, ३ ४५ और उस पर कैट की टीका।

^२ तन्नामानि चार्वाक लोकायतेत्यादिनी। यह दशन समुच्चय पर गुणरत्न की टीका। पृ० ३००, गुण रत्न के अनुसार लोकायत वह है जो साधारण अविवेकी जन की तरह भावचरण करते हैं—लोकानिविचारा सामान्या लोकास्तदवदाचरन्ति स्म इति लोकायता लोकायतिका इत्यपि।

^३ वही, पृ० ३०७ तत्त्व सग्रह पृ० ५२०।

^४ अनुगतार १ १६३।

यह तो सुविख्यात है कि वाद विवाद की कला का सम्पास भारत में अतिप्राचीन रहा है। सद्यप्रथम, इसे हम चरक संहिता (ईसवी पहली शताब्दी) में व्यवस्थित रूप से पाते हैं जो इससे पहले य य (अग्नि वेद संहिता) का पुनरुत्करण ही है, इससे यह सूचित होता है कि इस प्रकार का वाद, इससे पूर्व यदि न रहा हो, तो पहली या दूसरी शताब्दी में अवश्य रहा होगा। 'याम सूत्र में इस वितण्डावाद का विवेचन सुविख्यात है। ब्राह्मण्डे तथा 'याम ये लोग अपने को प्रतिपक्षिया व आक्रमण से बचाने के लिए, इस विवाद की प्रणाली के सम्पास किया करते थे। कथावस्तु भी में इस वितण्डा कला का व्यावहारिक उपयोग पाया जाता है। यही हम उस हेतुवाद के नाम से जानते हैं, और महाभारत में इसका पर्याप्त उल्लेख मिलता है।^१ महाभारत के अवसमेष पद में हम पाते हैं कि हेतुवादिन् एक दूसरे का तार्किक वाद में हारने की कोशिश करते थे।^२ सम्भवतः, छांदोग्योपनिषद् में (७.१.२, ७.२.१, २.७.१) वाको-वाक्य 'वाद का अर्थ इसी कला से है। इस प्रकार, यह लगभग निश्चित मालूम होता है कि इस वाद का उपयोग अतिप्राचीन है। इस सम्बन्ध में एक बात और सूचित होती है ऐसा हा सकता है कि शास्त्र सत्य हिन्दू दर्शन का यह सिद्धांत कि परम सत्य केवल श्रुति प्रमाण से सिद्ध हो सकता है—और जबकि तर्क या अनुमान द्वारा अतिम निष्कर्ष नहीं निकल सकता, क्योंकि जो एक तार्किक द्वारा सिद्ध किया गया है, वह दूसरे के द्वारा असिद्ध किया जा सकता है—यह वितण्डावादियों के नियन्त्रण प्रभाव से है जो दूसरे के द्वारा असिद्ध किए सत्य का सिद्ध करने में कभीसूत हाते थे और इनके सत्य को इनसे अधिक निष्णात तार्किक असिद्ध कर सकते थे।^३ ऐसे भी लोग थे जो आत्मा की अमरता के तथा दूसरे लोक की सत्ता वितर या देववान् के रूप में, वेद मन के फल देने की योग्यता का सन्देह करने की कोशिश करते थे और ये हनुक जो वेदा का उपहास करते थे वे नास्तिक कहलाते थे। इस प्रकार मनु कहते हैं कि जो ब्राह्मण हेतु शास्त्र पर अधिक विश्वास करके वेद और स्मृति को नगण्य मानते हैं वे केवल नास्तिक हैं वे योग्य ब्राह्मण द्वारा बहुध्वार के योग्य हैं।^४ मागधत पुराण

^१ महाभारत ३-१३.०३४ १३-७.२.६१-१.६.६३ इत्यादि।

^२ वही, १४-८.१, २७।

^३ ब्रह्मसूत्र 'तक प्रतिष्ठानाद प्ययवानुमानमिति चेदेवमपि अविमोक्ष प्रसंग' २.१.११ से तुलना करो। शकर यह भी कहते हैं 'यस्माद्विश्रायमा पुरुषोपेक्षामात्र निबधना तर्का अप्रतिष्ठिता भवन्ति उत्प्रेक्षाया निरकुशत्वाण कर्तृणि उत्प्रेक्षिता सत्त ललाऽयैराभास्यते इतिन प्रतिष्ठितत्व तर्काणा शक्यमाश्रयितुम्।

वाचस्पति मिश्र शकर की टीका पर टीका करते हुए वाक्य प्रतीप उद्धृत करते हैं 'यत्तेनानुमिनोऽप्यय कुशतरनुमातृभिः। अभियुक्त तर्कय र यथै वा पपाद्यत।

^४ यो वमयेतत मूने हेतुशास्त्राश्रयाद्विज।

स साधुभिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदान्तिक।

मे पुन कहा है किसी को न तो बन्धन धर्म का अनुसरण करना चाहिए, न पापण्डिया का (पापण्ड्य से बौद्ध और जैन का अर्थ होता है), न हतुका का और किसी को वितण्डा द्वारा किसी का भी पक्ष नहीं लेना चाहिए।^१ पुन मनु ४२० म ऐसा कहते हैं कि किसी का पापण्डिया से वण प्रथा का अतिश्रमण करने वाला से (विश्रम स्थान) तथा बहलशक्तिक कपटी और हेतुका से बात तक नहीं करनी चाहिए।^२ य हतुक सभी प्रकार के विवाहों में उतर जाते थे और वेद के सिद्धांत का खण्डन करते थे। य नैयायिक नहीं हो सकते थे या भीमासक भी नहीं हो सकते जिन्हें भी कभी कभी हतुक या नहीं कहा जाता था क्योंकि वे वेद सिद्धांत के अनुसार तक करत थे।^३ इस प्रकार हम अपने विवेचन की दूसरी अवस्था पर आते हैं जिसमें हतुर वितण्डा का उपयोग करते थे न केवल अपने ही वाद विवाद में, किंतु वेद के सिद्धांत के खण्डन ऐसा करते थे सम्भवत बौद्ध सिद्धांत के लिए भी इसी कारण वे कन्वादी एवं बौद्ध द्वारा निदास्पद थे और इस प्रकार वितण्डा और वेद और बौद्ध सिद्धांतों की आलोचना ब्राह्मणों में बढ़ी और उसका अभ्यास जान लगा। मनु २११ म इसे प्रमाणित करते हैं जहाँ ब्राह्मण हतुगास्त्र सीखते हैं ऐसा कहा है और यह अनुत्तर ११६२ से तथा अथ बौद्ध ग्रन्थों में पुष्ट होता है।

कि तु ये नास्तिक कौन थे और क्या वे तथा हतुक एक थे? यह गुरु पाणिनि ने नियमानुसार ४४६० (अस्ति नास्तिदिष्टं मति) अनियमित रूप से बना है। पतञ्जलि अपनी टीका में अस्तित्व का इस प्रकार समझते हैं अस्तित्व वह है जो सोचता है कि वह सत्ता रखता है और नास्तिक वह है जो यह सोचता है कि वह सत्ता नहीं रखता। जयादित्य, अपनी काशिका टीका में उपरान्त सूत्र पर अस्तित्व को इस प्रकार समझते हैं, जो परलोक के अस्तित्व में विश्वास रखता है, नास्तिक वह है जो इसे नहीं मानता और दिष्टिक वह है जो केवल यापयुक्त मिथ्या का ही मानता है।^४ कि तु हम स्वयं मनु के शब्दों में नास्तिक की परिभाषा जो वेद निन्दक

^१ ब्रह्मादरता न स्यात् न पापण्डिना हतुक ।

गुरु वाद विवादे न कश्चित् पक्षं समाधेयत् ॥ —भाष्यवत्, ११ १८ ३० ।

^२ मेधातिथि यहां हतुका को नास्तिक कहते हैं या वे जो परलोक में या यत्र में विश्वास नहीं रखते। इस प्रकार वे कहते हैं कि हतुका नास्तिक नास्ति परलोक नास्ति दत्तम्, नास्ति हुतमित्येव स्थितं प्रज्ञा ।

^३ मनु १२ १११ ।

^४ परलोक अस्तित्व यम्भ मतिरस्ति स अस्तिक तद्विपरीतो नास्तिक प्रमाणा नृपातिनी यस्य मति स दिष्टिक । काशिका, पाणिनि ४४६० पर । जयादित्य का काल ७वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में था ।

है। ऐसी मिलती है। इस प्रकार नास्तिक शब्द का पहले अर्थ यह है, जो परलोक नहीं मानता और दूसरा, जो वेद निन्दक है। वे दोनों मत अवश्य ही एक दूसरे में सम्बन्धित हैं क्योंकि वेद का न मानना और जीव का पुनर्जन्म न मानना बराबर है तथा यन्त्र के माध्यम से यह नास्तिक मत कि इस जन्म के बाद कोई जीवन नहीं है, और मृत्यु के साथ जानना नष्ट होती है उपनिषद् काल में अच्छी तरह से स्थापित हो गया था और उपनिषद् इसी मत का खड्ग बनना चाहत थे। इस प्रकार कठोपनिषद् में नपिकता कहते हैं कि लोग म इस विषय पर गम्भीर संदेह है कि मृत्यु के बाद जीवन है या नहीं और वे यम मृत्यु के देवता से इस विषय पर निश्चयात्मक प्रतिम उत्तर चाहते थे।^१ आगे यम कहते हैं कि जो सृष्टि में भ्रमे हो गए हैं और परलोक में नहीं मानते हैं वे इस प्रकार मृत्यु के पाग में निरन्तर पड़ते रहते हैं।^२ पुनः ब्रह्मदारण्यक उपनिषद् (२८ १२ ४५ १३) में एक मत का उल्लेख याज्ञवल्क्य द्वारा दिया गया है कि चेतना भूल से उत्पन्न होती है और उसी के साथ नष्ट होती है और मृत्यु के बाद चेतना नहीं रहती है। जयन्त अपनी याव मजरी में कहते हैं कि उपराक्त पाठा में वर्णित मत पर साकायत प्रणाली का आधार था जो केवल प्रतिपक्षी का ही मत था।^३ जयन्त आगे उसी पाठ में कहते हैं कि साकायता का कोई कर्तव्य उपदेश नहीं है, वह ना केवल एक भित्तवादि है (वैतण्डिक बयं वासी) और यह भागम नहीं है।^४

बीड प्रथा में भी नास्तिका का उल्लेख मिलता है। पी० टी० एस० शब्द काय नास्तिक शब्द का अर्थ, वह जो नहीं (नास्ति) आदेश वाक्य का अनुशीलन करते हैं। यहाँ बुद्ध नास्तिकवादियों का वर्णन करना वांछनीय होगा जिनका उल्लेख

^१ मनु २ ११ मघातिथि 'नास्तिका' नाम (मनु ८ २२) का सम्झते हुए नास्तिक और साकायत का एक कहते हैं जो परलोक नहीं मानते। वे कहते हैं यथा नास्तिक परलोकवादियों लोकान्तिकावैराग्यनामः। विष्णु मनु ४ १९३ की दृष्टि में नास्तिक वह है जो वेद का मिथ्या मानता है वेद प्रमाणकानामर्थाना मिथ्यात्वाध्यवसायस्य नास्तिकस्य न तत्र प्रतिपादनम्।

^२ येयम्प्रेते विचिकित्सा मनुष्यस्तीत्येव ना यमस्तीत्येके। एतद् विद्यामनुनिष्ठ स्वयाऽहम् वराणाम एव वस्तुतीयम्। —कठ० १ २०।

^३ विज्ञानघन एव एतेभ्य भूतेभ्यः समुत्थाय तायेव नुविनश्यति न प्रेत्य सप्ता स्तिद्वय दे ब्रवीमि। —श्रु० २ ४ १२।

^४ तदेव पूर्वपक्ष वचन भूलत्वात् साकायत साम्प्रतिकमपि न स्वतन्त्रम्।

—याव मजरी पृ० २७१ बी० एस सीरीज १८६५।

^५ नहि साक्यन किंचिन् कर्तव्यमुपदिष्यते वैतण्डिक नथवासी न पुन कश्चिदागमः।

—वही, पृ० २७०।

बौद्ध ग्रन्थों में है और जा किसी न किसी ग्रन्थ में नूयवाणी या सदेहवादी कह जा सकते हैं। पहले हम दीघनिकाय २ १६ १७ में दिए गए पूरण कस्सप को देखें। बुद्ध घोष दीघ निकाय १ १ २ की टीका सुमंगला विलासिनी में कहते हैं कि जिस कुटुम्ब में ६६ नोकर थे उसमें कस्सप सीधा था उसने इस प्रकार सीधी मरणा पूरी की (पूरण) इसलिए उसका नाम मात्तिक ने पूरण (पूरा करने वाला) रखा, और कस्सप उसका गोत्र था। वह अपने कुटुम्ब से भाग गया था, राह में चौरा न उसके बपुष धीन लिए वह किसी प्रकार पास पात लगाकर गाँव के अन्दर घुसा। किन्तु गांव वाला ने उसे गाल देकर उस महान् साधु ममका और उसे बड़ा सम्मान दिया। उस समय वह साधु बन गया और पाँच सौ लोग साधु हाकर उसका अनुसरण करने लग। राजा अजातशत्रु एक बार पूरण कस्सप के पास आया और उससे पूछा कि इस संसार में ऐसा कौनसा प्रयत्न पत्र है जो साधु बनकर मिल सकता है पूरण कस्सप ने इस प्रकार उत्तर दिया, हे राजा जो कम करता है या छोरो से काम कराता है वह जो भग्न पड़ करता है या छोरो से ऐसा कराता है वह जो दंड देता है या दूसरा में दंड मिलाता है, वह जो पीटा या गोल पहुँचाता है या, जो धूँजता है या दूसरा को धुँजाता है वह जो जीव का हनन करता है, वह न दी हुई वस्तु को लेता है, जो घर में चोरी के लिए घुसता है, जो डाका डालता है रास्ते में डाका डालता है, व्यवहार करता है झूठ बोलता है ऐसे काम करने वाले का पाप नहीं लगता। यदि उसके जसी सीखी धार बाल चत्र से वह सभी जीवों का डेर कर देता है, मांस का एक डेर लगा देता है तो भी उसे पाप नहीं लगता पाप की दृष्टि, भी न होगी। यदि वह गंगा के दक्षिण तट पर मित्रा दे और भ्रिगा देने का आदेश दे, यज्ञ करे या दूसरों से यज्ञ करवाए तब उससे कोई पुण्य न होगा न पुण्य में बढ़ि होगी। इस प्रकार प्रभु पूरण कस्सप ने, साधु जीवन से मिलने वाले सुचिर लाभ न विषय में पूछने पर, अपने अकिरियम् सिद्धांत का प्रतिपादन किया।^१ यह मत कम के सिद्धांत का खंडन करता है और मानता है कि पाप और पुण्य जसी कोई वस्तु नहीं है, इस प्रकार कोई भी कम किसी फल की प्राप्ति नहीं करा सकते।^२ इसे ही अत्रिया का सिद्धांत कहते हैं और एक दृष्टि से वह उस प्रश्न का उत्तर है कि साधु धनन से प्रयत्न क्या फल मिलता है। जब पाप और पुण्य नाम ही नहीं है तो कोई भी कम धर्म अधर्म उत्पन्न नहीं कर सकता—यह एक प्रकार का नास्तिकवाद है। किन्तु इस अत्रिया के सिद्धांत^३ को शीलाक द्वारा सूत्र कृतांग सूत्र १ १ १३ की अपनी टीका में

^१ बुद्ध के संवाद १, ६६ ७०।

^२ बुद्ध घोषो इस पर टीका करते कहते हैं सम्बन्धापि पाप पुश्चानाम किरियामेव परिखिपति।
—सुमंगल विलासिनी, १ १६०।

^३ इसे डा० ब्रह्मा पुराण कस्सप का मत मानते हैं जो स्पष्ट ही एक बड़ी भूल है। बुद्ध से पूर्व हिन्दू धर्म। कलकत्ता १९२१, पृ० २७६।

बताए ऐसे साध्य के अकारक सिद्धांत से सकीर्ण नहीं करना चाहिए। वह अकारक सिद्धांत साम्य मत है जिसके अनुसार आत्मा अच्छे बुरे किसी प्रकार के कम में भागी नहीं होता।^१

अब हम दूसरे गू यथादी आचार्य का देखें, जो अजित केश कम्बली है। उसके सिद्धांत दीप २ २२ २४ में संक्षेप से बखाने किए गए हैं, अजित कहते हैं, मित्रा या दान या यज्ञ जैसी कोई वस्तु नहीं है न कोई फल ही है और न अच्छे बुरे कर्मों का परिणाम है। इह लोक और परलोक जैसी कोई वस्तु नहीं है (नर्त्यी भय लोको न परलोको)। न बाप है न माता और उनके बिना जन्म जसी भी वस्तु नहीं है। जगत् में ब्राह्मण या साधु कोई नहीं हैं जा अस्तिम सीढ़ी पर पहुँचे हैं जा पूरे आचरण करते हैं और जो अपने अनुभव से इह ताव और परलोक दोनों को समझ कर और प्राप्त करके, अपना ज्ञान दूसरा को बताते हैं। मनुष्य चार तत्वों का बना है, जब वह मर जाता है तो उसमें रहा पृथ्वी तत्व पृथ्वी में वापस जाकर उसी में समा जाता है द्रव तत्व, पानी में ताप अग्नि में प्राण वायु में, और उसकी सजाएँ प्राकाश में चली जाती हैं। चार उठाने वाले और पावनी सर्पों गरीर को न जाती हैं जब तक वे श्मशान पहुँचाते हैं तब तक उसके गुण पाते हैं कि तु वहा उसकी ठड्डिया काली की जाती है और उसकी मेंट राख स हो जाती है। मूर्खों का मत ही फल या मेंट की बात करता है। यह सब घोषा झूठ है, केवल भय की बातचीत है जब लोग कहते हैं कि इसमें लाभ है। मूर्ख और बुद्धिमान दोनों दह के गिरने पर, काट दिए जाते हैं नष्ट कर दिए जाते हैं और मृत्यु के बाद वे नहीं रहते हैं।^२ वह अजित केश कम्बली इसलिए कहलाता था कि वह मनुष्य के बाल के कपड़े पहनता था जा गर्मी में गरम रहते थे और सर्दियों में ठंडे रहते थे और जा इस प्रकार दुःख का त्योत था।^३ यह स्पष्ट ही है कि अजित केश कम्बली का मत चार्वाक मत के समान है जा हमें उद्धरणों तथा दूसरा द्वारा दिए गए उनके वखाने से पता है। इस प्रकार अजित परलोक नहीं मानते थे पाप पुण्य नहीं मानते थे और कम से फल प्राप्ति को भी अस्वीकार करते थे। वह अवश्य ही इस मत को मानते थे कि देह चार तत्वों का बना है और देह से पृथक् आत्मा नहीं है और देह के बिनाग के साथ इस जीवन की समाप्ति होती है, और बहिर यज्ञ से कोई लाभ नहीं होता।

अब हम मन्वन्ति गाशाल या मन्वन्ति पुत्र गोशाल या मन्वन्ति गाशाल के

^१ वाले च पण्डिते कायस्सभदा उच्छिञ्जति विनस्सति न होति पर मरणा ।

—दीप २ २३ बुद्ध के संवाद ७३ ७४ ।

^२ सुमगल विस्सासिनी १ १४४ ।

^३ वही १ १४४ ।

सिद्धांत की ओर अपना ध्यान दे जा महावीर और बुद्ध के समकालीन थे। बुद्ध धारण करते हैं कि वे गोशाला में उत्पन्न हुए थे। वे जब बड़े हुए तब वे नीकरी करने लगे, तल लाने के लिए कीचड़ में जाते हुए देग उह उनके मालिक ने पैर न फिमले (माखलि) इसलिए सावधान किया किंतु भावधानी रखने पर भी वे फिमल गए और अपने मालिक के यहाँ से भाग गए। मालिक ने त्राघ में उनका पीछा किया और उनकी घाती का पस्ला खेंच लिया जो उनके हाथ में रह गया और मखलि गमन ही भाग गए। इस प्रकार वे नग्न हुए वे पूरण कस्तप की तरह साधु बन गए।^१ भगवती सूत्र १५१ व अनुसार ता वे मखलि के पुत्र थे जा एव मल ध (पाचक जा घर घर तस्वीरें दिखाकर निर्वाह करते हैं) और उनकी माता का नाम महाया। वे गोशाला में जन्म थे। उन्होंने स्वतः ही ज्वानी में भोग का व्यवसाय स्वीकारा। तेरहवें साल में उनकी महावीर से भेंट हुई दो साल के बाद वे उनके गिर्य बन गए और छ साल तक उनके साथ रहकर तपश्चर्या करते रहे। इसके बाद सम्बन्ध विच्छेद हुआ गया और मखलि गोशाला में दस साल तक तपस्या करके जिन स्थिति प्राप्त की जबकि महावीर का इनके दस साल बाद जिन स्थिति प्राप्त हुई। इसके बाद वे १६ साल तक जन बने रहे और उनके बाल महावीर उनसे सावली में मिल जहाँ दाना में भगडा हुआ और वे महावीर के धाप से ज्वर में मर गए। इनल उवास ग साओ के मूल और अनुवाद के संस्करण पृ० ११० १११ में बताते हैं कि महावीर का ४५० ४५१ ई० पू० निर्वाण हुआ जब उनकी आयु ५६ वर्ष की थी। मखलि, आजीवक सम्प्रदाय के प्रवक्तृ थे। आजीवका का बणन, गया के पास बबर पहाड़ी पर गुफा (जा उनका गी गइ थी) में २३६ ई० पू० अशोक के सातवें स्तम्भ लेख में है और नागाजु ती पक्ष पर गिला में कटी गुफा में भी बणन पाया जाता है जो अशोक के उत्तराधिकारी दशरथ के काल का है। इनका उल्लेख ब्राह्मिहित के बृहज्जातक (१७१) में भी है जो छठी शताब्दी ईसा के काल का है। शीलाक (२वीं शताब्दी) भी सूत्र कृतांग सूत्र (११३।१२ और १३३ ११) में उल्लेख करते हैं जिसमें त्रैरासिका के साथ आजीवका का भी बणन करते हैं कि वे मखलि गोशाला के अनुयायी थे।^२ हनायुध भी आजीवका का सामान्य जन मानते हैं, किंतु

^१ मुमगल विलासिणी, १ १४३ १४४।

^२ त्रैरासिक सोचते हैं कि आत्मा सत्कर्म द्वारा बन्धन में शुद्ध और पवित्र हो जाता है। और मुक्ति पाता है, किंतु अपने सिद्धांत की सफलता देखकर आत्मा खुश हो जाता है और अवगणना देखकर क्रुद्ध हो जाता है, और पुनः बन्धन में पाकर सत्कर्म द्वारा बन्धन में बुद्धि और स्वतंत्रता पाता है और वह फिर सुख और दुःख से उसी प्रकार जन्मता है। उनकी धर्म पुस्तक २१ सूत्र की है। शीलाक १३३ ११ पर टीका करते हुए वे दिगम्बरों का आजीवका का साथ साथ बणन करते हैं किंतु वे उन्हें

निग्रय को दिग्गम्बर ने मित्र नहीं करते या निगम्बरा का आजीवका स एक करते हैं जैसाकि हमने ने आजीवका पर अपने लेख में किया है। हमने उसी लेख में यह बताते हैं कि १३वीं शताब्दी के विरिचिपुरम के पाम पायम में पहमात के मंदिर की दीवारों के लेख में चोल राजा राजराज ने सन् १२१८, १२३६ १२४३ और १२५६ में आजीवकों पर जो कर नियुक्त किए थे उनका वर्णन है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मक्खलि को आजीवक प्रणाली का ई० पू० पाचवीं शताब्दी में प्रचार हुआ और वह उत्तर भारत में ही नहीं फैला कि तु दक्षिण भारत में भी बना और उसमें से और प्रणालियों ने भी विकास पाया जैसाकि त्राशिक। पाणिनि के धाकदण में एक नियम (४।१.५५) है, 'मस्कर मस्करिणो वणु परिव्राजक्यो,' जिसका तात्पर्य यह है कि मस्कर का अर्थ वास है और मस्करिन् का अर्थ परिव्राजक है। पाणिनि तो उनकी टीका में कहते हैं कि मस्करिन् वे लोग जो कम न करने की मलाह देते थे और यह मानते थे कि शांति अधिक श्रेय है (भास्कृत कर्माणि गतिवह श्रेयसी इत्याह अतो मस्करी परिव्राजक)। इसलिए इस शब्द से आवश्यक रूप से एक दण्डिन् अर्थ नहीं होता या वे जो एक वास का दण्ड धारण करते हैं। मक्खलि का मस्करिन् स तादात्म्य करना सदेह युक्त है। यह भी शका युक्त है कि आजीवका

हमने की तरह एक करते हैं जैसाकि हमने ने *Encyclopaedia of Religion and Ethics* में आजीवक पर लेख में कहा है। गीताक ठीक ठीक वाक्य ये हैं आजीवका दीना परतीधिकाना दिग्गम्बराणां च असदाचरणरूपनेया।

- १ *Encyclopaedia of Religion and Ethics* में आजीवक पर अपने लेख में हमने यह कहते हैं, शाश्वत, मक्खलि पुत्र या भल्लि (मस्करिन्) अर्थात् वास के दण्ड वाला पुरुष कहलाता है इस तथ्य से यह स्पष्ट है कि भूम में वह एक दण्डिन् वग (एक दण्डिन्) का सन्ध्यासी था और यद्यपि वह महावीर का अनुयायी हो गया था और उनकी प्रणाली स्वीकारी थी ता भी वह अपने सिद्धांत भी रखता था और उसने अपने विनिष्ट चिह्नों को भी रखा। वास का दंड यह सब तात्पर्य है, यद्यपि प्रथम तो भल्ल और मस्करिन् का एक नहीं किया जा सकता होगा, भल्ल का अर्थ भिलाही है जो अपने हाथ में तस्वीर रखता है। मक्खलिचक्र फलक-व्यपक करो भिक्षुको विनोय (मगधती सूत्र, पृ० ६६२ पर अमयदेव सूरी की टीका निगम सागर)। और उनका नाम भल्लि या जिस पर स गानाल मक्खलि पुत्र कहनाते थे। यावायी (जन सूत्र २२ ६७ की फुट नोट) और हमने (आजीवक *Encyclopaedia of Religion and Ethics* पृ० ७६६) दोनों यहाँ गलत हैं यद्यपि जिसका उद्देश्य है वह गीताक की सूत्र कृतांग सूत्र ३३ ११ (आजीविकादीना परतीधिकानां दिग्गम्बराणां च) पर टीका है जिसके वे 'च' का और अर्थ में

और दिग्म्बरो को एक ही मानना चाहिए जगत्वि हनले मानते है क्याकि न बराह और न मोहात्पल आजीवका और जनो को एक मानते हैं और शीलाव इन दोनों को एक न समझ कर, भिन्न मानते हैं। हलायुध भी दिग्म्बरा का और आजीवका को एक नहीं मानते। इसलिए, यह अत्यंत सचेत युक्त है कि आजीवका को दिग्म्बरा से एक माना जाय या यह सम्भवत इसी कारण हो सकता है कि भाग जाकर दाना दिग्म्बर और आजीवक, नग्न रहते थे इसलिए ये दोनों सवीणता से एक मान गए है।^१

गाथाश का मुख्य सिद्धांत उवासमयसाध्या १ ६७, ११५ २, ३, १३२ संयुक्त निकाय ३ २१० अगुत्तर निकाय १ २८६ और दीघ निकाय २ २० में 'यूनाधिक रूप से एक सा ही है। अतिम कहे गए प्रथम में गाथाश अज्ञातगुरु से ऐसा कहते बताए गए हैं, 'जीवो ने लिए दुःख का कोई कारण नहीं है, वे बिना कारण ही पीड़ा पाते है जीवो की विशुद्धि का कोई कारण नहीं है वे सब बिना कारण ही शुद्ध हो जाते है दूसरा के या अपने कर्मों में कोई शक्ति नहीं है (न अस्ति अतः कारण न 'अस्ति परकारे) या अपने स्वतंत्र प्रयत्न में (परिष्कारे) न कोई शक्ति न बल है न मानवी शक्ति है या पराक्रम है।' सभी प्राणी सव्य सत्ता) सभी पशु एक या अधिष इन्द्रिय युक्त हो, (सव्ये पाणा) सभी अण्डज या भ्रूणज (सव्य भूता) सभी पोषे, बिना बल और किया शक्ति के हैं। वे अपने रूप में अतः स्थित, भाग्य के कारण और स्वभाव से, विभिन्न जीव के रूप में अभिमत होते हैं (निवर्ति समति भवपरिणति) और अपने पदविध जीवन स्थिति के अनुसार सुख दुःख पाते हैं। पुनः सूत्र कृतांग सूत्र २६७ में गोपाल यह कहते बताए गए हैं कि माधु का स्त्रीगमन से कोई पाप नहीं हाता।^२

अनुवाद करते हैं, या अथ से नहीं इससे आजीवक दिग्म्बर से विविक्त हो जाते हैं।

^१ नगना तो दिग्वासा धारण धमखाश्च जीवको जना आजीवा मलधारी निग्रय कथ्यते सदाभि ।
—२ १६० ।

^२ दिग्वादान पृ० ४१७ में एक प्रसंग का उल्लेख है जहाँ बुद्ध की मूर्ति एक निग्रय ने निर्दिष्ट की थी और फलवगात् ८००० आजीवक पुण्ड्रवधन में मारे गए। डा० बंधा भी अपनी पुस्तक आजीवक में इस प्रसंग का उल्लेख करते हैं।

^३ जैसा बुद्ध घोष कहते हैं ये सब पुरिषकार का निर्दिष्ट करते हैं (सर्वे पुरिषकार विवेचनमेव) ।
—सुमंगल विलासिनी, २ २० ।

^४ सूत्र कृतांग सूत्र (३ ४६) में एक दूसरा पाठ है (एवमेवे उ अस्तथा पणुवति धनारिया, इतिवासम गया वाला जिनसासन पराम्मुहा) जहाँ यह कहा है कि कुछ कुमागिधो तथा लोण जो जन हैं जैन सिद्धांत से विमुख होकर स्त्री के गुलाम हो गए हैं। हनस कहते हैं कि (आजीवक पृ० २६१) यह पाठ गोशाल के अनुयायियों

गोपाल ने इस सिद्धांत के प्रति हमारी रुचि यही तब है कि वे अथ नास्तिक उपदेशों के समान हैं। किंतु अथ नास्तिका से विपरीत, गोपाल पुनः य में विश्वास नहीं करते थे, किंतु, उन्होंने सजीवन का एक नया सिद्धांत भी प्रतिपादन किया।^१ दूसरे सिद्धांत जो दार्शनिक, नैतिक या पुनः य की दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं हैं व दीर्घ निष्कर्ष २२० और भगवती सूत्र १५ में दिए गए हैं, और ये हमने ने आजीवन के लेख में तथा उपासकसामर्थी के अनुवाद में विस्तार से लिए हैं। वे महत्वपूर्ण विषयों पर हमें यहाँ ध्यान देना चाहिए वह यह है कि आजीवन संप्रदाय का एक विशिष्ट संप्रदाय या वह कम या सक्षम की शक्ति का नहीं मानता था और स्त्री समाज का साधुओं के लिए निषिद्ध नहीं मानता था। मूल कृतान्त मूल, १३४६ १४ में अथ विधर्मियों का

का लक्ष्य करके कहा गया है। किंतु यदि हम गीता की टीका पर विश्वास करें तो उसका कोई प्रमाण नहीं है। गीता का 'एग' या एके को बौद्ध विशेषता तीन पटाक्षय नाथ वादिक मण्डल प्रविष्टा या शैव विशेषता और पसत्य को सद्गुणानात् पाश्चैतिष्ठिति इति, पाश्चस्था स्वयुष्या या पाश्चस्था वसन्त कुशलाक्षय स्त्री परिपह पराजिता। ऐसा अर्थ करते हैं। इस प्रकार उनके अनुसार यह तीन वसन्त पहनने वाले बौद्धों को नाथवादी शैव और कुछ कुचरित्र जैना का या सामान्य बुद्धिमान जना का लक्ष्य करता है।

- १ गोपाल मानते थे कि एक व्यक्ति की आत्मा दूसरे मृत शरीर का सजीव कर सकती है। इस प्रकार जब महावीर ने उन्हें आह्वान किया और जो गिद्धों को उनसे कोई सम्पर्क रखने का निषेध करते थे, तब गोपाल ने यह कहा बताया कि भगवन्ति पुत्र गोदान जो महावीर का शिष्य था वह तो कभी का मर चुका है और उसने देवलाभ में जन्म लिया है जबकि वह उन्नीस बूढ़ी यावलीय, वास्तव में है जो सजीवन द्वारा, अपने सातवें और अन्तिम दह परिवर्तन में गोपाल के देह में आया है। गोपाल ने अनुसार जीव का ८४ हजार महाकल्प समाप्त करने चाहिए जिसके प्रत्येक उस मात बार देव लोक में और सात बार मनुष्य यानि में मात बार सजीवन हाकर मारे कम पूरे करना चाहिए। भगवती सूत्र १४ ६७३ निष्णय सागर दत्ता। हमने का उपासकसामर्थी के अनुवाद के दो परिशिष्ट तथा आजीवन विषय जो Encyclopedia of Religion and Ethics में पृ० २६२ पर देखा। एक महाकल्प ३०० ००० सर का और एक सर सात गया की रनी का (प्रत्येक गया ५०० याजन या २२५० मीन लम्बी २१।४ मीन चौड़ी और ४० पनु या १०० गज गहरी) एक रेली की हजाने के लिए १०० वर्ष लगे इस हिसाब से सप्तम हजाने में लगे उतना समय। दलित वही तथा रावहिल की बुद्ध की जीवनी का पहला परिशिष्ट।

भी उल्लेख है, जहां ऐसा कहा है कि व भी ऐसे ही आचरण करते थे ।^१ ऐसा कहा है, कुछ अग्रोभ्य विधर्मी स्त्री के गुलाम बन जायें जो उन नियम से विरुद्ध हैं ऐसा कहते हैं जैसे कि फाड़े या स्फाट को दवाने से बाड़े समय के लिए आराम मिलता है, ठीक उसी प्रकार रूपवती स्त्री का भोग है। इसमें पाप क्या हो सकता है ? जैसे एक भेड़ निमल पानी पीता है उसी प्रकार रूपवती स्त्री का भोग है। इसमें क्या पाप है ? ऐसे कुछ अग्रोभ्य विधर्मी जो झूठे सिद्धांत मानते हैं और व जैसे भेड़ अपने बचने के लिए लालसा करती है ऐसे ही वे सुख की लालसा करते हैं। मविष्य का विचार नहीं करते हैं किंतु केवल वर्तमान सुख का ही भागते हैं वे पीछे मृत्यु या युवावस्था के बारे में पछताते हैं ।^२

पुनः कुछ विधर्मिया (जिन्हें गीलाक लाकायत से एक करते हैं) का वर्णन सूत्र-वृत्तांग सूत्र २१६१० में मिलता है जो इस प्रकार उपपन्न करते थे पर के तले से ऊपर बाव के सिरे तक और सभी तियक् दिना म आत्मा चमड़ी तक है जहाँ तक शरीर है वहाँ तक आत्मा है और शरीर में पृथक् आत्मा नहीं है इसलिए आत्मा नेह से एक रूप है जब वह मर जाती है आत्मा नहीं रहती। जब शरीर जन्म दिया जाता है तब आत्मा नहीं दीवती और जो कुछ भी दीयता है वह संपन्न हट्टियाँ हैं। जब कोई म्यान से तलवार निकालता है हम कह सकते हैं कि पहला दूसरे में रहता है, किंतु कोई इसी प्रकार आत्मा के बारे में नहीं कह सकता कि वह शरीर में रहता है, वास्तव में आत्मा को शरीर से विभक्त करने का कोई भी रास्ता नहीं है जिससे कोई यह कह सकें कि आत्मा शरीर में रहता है। तृण म में मूत्र निकाला जा सकता है और मांस म से अस्थि, हड्डी म से मज्जान तिन म में तन् तन्पादि किंतु शरीर और आत्मा में इस प्रकार का संबंध दृढ़ निवासना असम्भव है। आत्मा जहाँ कोई पृथक् वस्तु नहीं है जो सुख और दुःख भोगती है और मृत्यु के पश्चात् परलोक में गमन करती है क्योंकि शरीर के टुकड़े टुकड़े कर दिए जायें किंतु आत्मा नहीं देखी जा सकती जबकि घड़े के टुकड़े टुकड़े कर दिए जाएँ किंतु घड़े में आत्मा नहीं मिलती जबकि तलवार म्यान से भिन्न दीवती है इसमें वह रखी जा सकती है। लाकायत इस प्रकार सोचते हैं कि जीव का मारने में कोई दाप नहीं है क्योंकि हथियार से जीव को मारना जमान को मारने के बराबर है। ये लाकायत, इसलिए अच्छे बुरे कर्म में विषय नहीं कर सकते क्योंकि वे ऐसा सिद्धांत नहीं जानते जिसके आधार पर वे ऐसा कर सकें इस प्रकार उनके अनुसार नीति जैसा कोई वस्तु नहीं है। सामान्य नास्तिक और प्राकृत नास्तिक में बाड़ा बहुत भेद किया गया है जो कहते हैं कि यदि आत्मा शरीर से भिन्न

^१ गीलाक के अनुसार वे एक बौद्ध सम्प्रदाय का नेता वन्ध पन्नने थे तथा गव नाय तथा कुछ अग्रज जन भी थे।

^२ सूत्र-वृत्तांग सूत्र। याकाकी द्वारा अनुचित दत्ता। जन्म सूत्र २३७०।

हालांकि उक्त वाई निर्दिष्ट रूप स्थायी या अस्थायी कुछ होना किन्तु ऐसी वाई पृथक्
 वस्तु मिलती नहीं है अतः धारमा पृथक् है यह नहीं माना जा सकता । सूत्र कृताग-
 सूत्र २१६ (पृ० २७७) में प्रारम्भ तास्त्रिका के विषय में कहा है कि वे सत्तार का
 अपना सिद्धांत स्वीकार करते हैं किन्तु बहुत है किन्तु धारमा कहते हैं कि साक्षात्
 प्रमाणों में दोषात्ता का कुछ नहीं है और इसलिए उनमें साधु अथवा असाधु का
 सत्ता, धर्म या अविद्या का साधु अथवा असाधु का धर्म या अविद्या का साधु अथवा असाधु
 का धर्म है और साक्षात्ता में परिवर्तित हो जाते हैं और दूसरा या उपरान्त देन
 लगता है ।^१

सूत्र कृताग सूत्र २ साक्षात्ता नास्ति मयः क प्रतिपादन व पदचान् साध्य मत का
 प्रतिपादन किया गया है । नीलाच इत सत्य में यह कहते हैं कि साध्य और
 साक्षात्ता में कुछ भी फर्क नहीं है क्योंकि साध्य यद्यपि धारमा का मानते हैं किन्तु वह
 नितात् निर्दिष्ट है और साक्षात्ता प्रकृति द्वारा होता है जो अत्यन्त रूप में स्थूल
 सत्य ही है । और और साक्षात्ता मय इति निर्दिष्ट रूप में सत्ता स अथवा
 और कुछ नहीं है और उनका पुनः का पृथक् सत्य मानना केवल नाममात्र ही है ।
 जबकि ऐसा धारमा कुछ भी नहीं कर सकता और निश्चयात्नी है (अनिश्चितकर)
 साक्षात्ता उगे अस्वीकार करते हैं । नीलाच धारमा का है कि साक्षात्ता की तरह
 साक्षात्ता में जीव की हिता का धारमा नहीं मानते अर्थात् सत्ता में सभी जीव भौतिक
 पदार्थ हैं, और साक्षात्ता धारमा किसी भी साध्य भाग लेने में असमर्थ है ।^२ इसलिए
 न तो तास्त्रिका और न साक्षात्ता अथवा और कुछे और कुछे और नरक के बीच भेद साध
 सकते हैं और इसलिए वे सभी प्रकार के भागों में रह रहे हैं । साक्षात्ता नास्ति
 के विषय में, सूत्र कृताग सूत्र में यह कहा है इस प्रकार कुछ निश्चय लागू साधु बनकर
 अपना ही धर्म प्रवर्तित करते हैं, और दूसरे उगे मानने लगते हैं, और अनुसरण करने
 लगते हैं (यह कहते हुए) तुम सब कहते हो या साक्षात्ता (या) या धर्म, हम
 तुम्हें भाजन देय अथवा और मिष्टान्न चाया भिक्षापात्र भात के साथ भेंट करेंगे ।
 कुछ सागा की उह सम्मान देन पर पुनराया जाता है, कुछ सागा न उनका धर्म

^१ यद्यपि साक्षात्ता नास्ति दीक्षात्मिक तथापि अपरण साक्ष्यादिना प्रकृत्या
 विधानन प्रवृत्त्या पदचान् साक्षात्ता साक्षात्तामधीयानस्य तयाविधिपरिणत तदेवाभिध
 चितम् । नीलाच की सूत्र कृताग सूत्र पर टीका पृ० २८० (निष्० सा०) ।

नीलाच २८० २८१ पृष्ठ पर बताते हैं कि भागवत और धर्म परिवर्तक,
 सत्ता व समय धर्म प्रकार के नियम की बाधा लेते हैं कि तु ज्ञा हो व साक्षात्ता
 मत में परिणत होते हैं अर्थात् व स्वेच्छाचार करने लगते हैं । तब वे नीला
 वस्त्र (नील पट) पहनने लगते हैं ।

^२ वही, पृ० २८१, २८३ ।

परिणता से सम्मान दिलाया। सध म प्रवेग हाने के पहले उहाने श्रमण, घरबार रहित, गरीब साधु बनने का निश्चय कर लिया था जिनके पास पुत्र और पशु न होने, और व मिश्रात्र ही खाएंगे और पाप न करेंगे। मध मे आने के बाद व पाप करते हुए नहीं रुकते व स्वयं पाप करते हैं और दूसरे पाप करने वाला का साथ देते हैं। सब वे भोग, विलास और विषय सुख में रत हा जाते हैं वे लोभी, बड़, बामी, लालसी और प्रीति और घृणा के दास हैं।^१

हम केवल सूत्रज्ञताग सूत्र मे ही नहीं कि तु सहदाय्यक, कठ मे भी लाकायत का उपराक्त वणिक्त उत्तेक पाते हैं और छादाय्य उपनिषद् ७७८ म जहा दानवा का प्रतिनिधि विरोचन जो प्रजापति के पास आत्म ज्ञान के उपदेश के लिए आया था वह ऋही आत्मा है इस मत से सतुष्ट होकर चला गया। प्रजापति न इन्द्र और विरोचन दोनों को पानी के कटोर के पास खड रहने का कहा और उहाने अपना प्रतिबिम्ब देखा, प्रजापति ने उनसे कहा कि वह अच्छे बसन और धामरणयुक्त गरीर है यही आत्मा है। विरोचन और इन्द्र दोनों सतुष्ट हा गए, कि तु इन्द्र आगे जाकर असतुष्ट हुए और दूसरे उपदेश के लिए नीट जबकि विरोचन वापस नहीं आया। छादाय्य उपनिषद् मे यह एक पुरानी वार्ता के रूप म कही गई है और कहा है कि इसी कारण से, जो इस समय केवल ससार के सुखों को ही माते हैं और जिन्हें विश्वास नहीं है (ब्रह्म की शक्ति में या आत्मा की अमरता म) और जो मन नहीं करते वे असुर कहलाते हैं, और इसलिए वे मृत शरीर को अच्छे कपडा से अच्छे आभूषण से भूषित करते हैं और स्नाना देते हैं यह साधकर कि इससे वे सम्भवत परलोक जीत लेंगे।

✓ छादोग्य उपनिषद् का यह पाठ विनैव प्रकार से महत्वपूर्ण है। इससे यह पता चलता है कि आर्यों से भिन्न एक दूसरी जाति थी जिस असुर कहते थे जा मृत शरीर का अच्छे वस्त्र और आभूषण से मण्टि करती थी और स्नाना देता था जिससे कि वे पुनर्जन्म के समय इन वस्त्राभूषण से परलाक मे उत्पत्ति कर सकें और ये ही लोग थे जो देह को आत्मा मानते थे। पीछे आने वाल लाकायत या चार्वाक भी देह को मानते थे। किन्तु इनम यह भेद था कि छादाय्य म वहे देहात्मवादी परलोक को मानते थे जहाँ से मृत्यु के बाद शरीर जाता है और मृत गरीर का दिए वस्त्राभूषण द्वारा वह उत्पत्ति करता है। इस रीति को असुर रीति कहा है। इसलिए यह सम्भावित है कि लोकायत सिद्धांत का आरम्भ पूवगामी सुमर सत्सृष्टि म हुआ जहाँ यह भा यता थी और मृत गरीर का वस्त्राभूषण से मण्टि किया जाता था। यह मान्यता आगे जाकर इतनी बल गर् कि ऐसा तक किया जाने लगा कि जब आत्मा और देह दोनों एक है और जबकि गरीर मृत्यु के बाद जाता दिया जाता है तो मृत्यु के

^१ देखो जन सूत्र याकोबी, २ ३४१ ३४२।

बाप पुनज म नही हा सकता और इसनिम मृत्यु के बाप परलोक भी नही हो मन्ता । हमे ऐसे लोगा के हान का प्रमाण मिलता है जा मृत्यु के बाद चेतना की सत्ता नही मानते थे और मृत्यु के साथ सब कुछ खरम होना है, ऐसा मानते थे, और छायाग्राम म हम देखते हैं कि विरचन यह मानता था कि देह ही आत्मा है और यह रीति धानुरा में प्रचलित थी, ऐसा खाज से पता चला है ।

गीता १७७-१८ में धानुरा के सिद्धांत का ऐसा वर्णन है, धामुर भल बुर का विचक नही कर सकने के पविन, मत्यवादी नही हैं और योग्य आचरण नहीं करते, वे ऐसा नही सोचते कि सभार सचाई और सत्ता पर आधारित है व ईश्वर का नहीं मानते और सभी प्राणी काम धामना से और बचन मयुन से वे पन्न हुए है ऐसा मानते हैं । ऐसा मानने वाले मूख लोग ससार की बहाना हानि करते हैं । जिसका कर्मों का करते हैं और अपने आपका विनाश करते हैं (क्याकि वे परमात्मा म न विश्वास ही करते हैं, न उसकी प्राप्ति क साधना म) ।^१ अतोपणीय इच्छाया अहंकार दप और अभिमान से मरे व अज्ञान में खोटा भाग ग्रहण करने हैं और अशुचि जीवन जीते हैं । वे ऐसा मानते है कि जीवन का मृत्यु म अंत हाता है और कम सभार और उसके सुखा के पर कुछ भी नही और इसलिए ससार सुख म रचेपचे रहते हैं । असम्य इच्छा आध और राग म बध, व कुसाधन से सभार सुख की सामग्री का इच्छा करने म लगे रहते हैं, व सबका अपनी सम्पत्ति का ही ख्याल करने रहते हैं व जा प्रतिदिन कमाते हैं और जिसका व मग्रह करते रहते हैं इससे वे बनमान म अपनी इच्छा तृप्त करने हैं या मविषय म तृप्त करने की माचने रहते हैं या व अपने दुःखना का मारने की या जिहें उ हान मार हाता है उनक विषय म साचते रहते हैं इस प्रकार, व अपने बन सफलता, सुख गति इत्यादि के विषय म ही माचने रहते हैं ।

लाकायत नामा एक सिद्धांत, रामायण म (२-१०८) जाबालि न प्रपन्नित किया था जहाँ वह कहता है कि यह किना दयनीय है कि कुछ लोग ससार की अच्युती बस्तुआ के बजाय परलाक के पुण्य म अधिक रुचि रखते हैं मृत पुरुषा के सताप के लिए आठ पण करने । अज्ञ का दुष्प्रयोग है क्याकि व मृत होने से सा नही सकत । यदि लोग द्वारा यहाँ गया कुआ म नन दूसर तरीरा के लिए उपयोगी हा सकता है तो जा लोग दूर दूर म भ्रमण करने हैं, उनके लिए माजन का प्रबंध करने के बजाय उनके लिए आठ करना अधिक अच्छा हाता । यद्यपि बुद्धिमाना ने दान पण दो ता और वराण्य के दुग्गा की प्रणसा म ग्रह लिये हैं दाम्भव मे आस्था म जा दीयना है उसमे अधिक छोरे कुछ भी नही है ।

^१ और कहते हैं कि यह लाकायत की उपाय करता है ।

विष्णु पुराण में (१६, २६ ३१) ब्रह्मण है कि कुछ नागा का यज्ञ से लाभ हाता है ऐसा नहीं मानते हैं और वेद और यज्ञ का निंदा करते हैं और महाभारत में (१२ १८६) ऐसा भारद्वाज ने आग्रह किया है कि जीवन व्यापार भौतिक और गरीर विज्ञान द्वारा समझाया जा सकता है और आत्मा की मायना स्वीकारना घटावश्यक है । महाभारत में हेतुका का मा उल्लेख है जा परलाक का नहीं मानते व, उनकी मायना प्राचीन और दृढ़ थी (दृढ़ पूर्व) जो अपना मत परिवर्तन नहीं कर सकते थे व बहुश्रुत थे और अथ शास्त्रा का भी उद्घोषणा जा था व भट देते थे, यज्ञ करते थे मिथ्या से घृणा करते थे और समा में बड़े वक्ता थे और लोग में अपना मत प्रवर्तित करते थे । यह पाठ विचित्र तथ्य उपस्थित करता है कि यदिका में भी ऐम लाग था जा यज्ञ करते व भट देते थे और प्राचीन ग्रन्थों और वद में निपुण थे जा मिथ्या से घृणा करते थे बड़े तार्किक और वक्ता थे, और ता भी उस ससार और जा कुछ उसमें है उनसे किसी अथ में विश्वास नहीं करते थे (नैतदस्ति इति वादिन) । चौद्ध ग्रन्था में हम मालूम है कि शास्त्राण लोकायत सिद्धांत में प्रवीण थे हम यह भी जानते हैं कि उपनिषद् की मंडली में ऐसे भी लाग थे जा परलाक का नहीं मानते थे, उनका उल्लेख है और उनकी निंदा की गई है और छादोग्य में उन लाग का उल्लेख है जा मृतक का आभूषण से श्रद्धा करने का रिवाज पालते थे और जिसके कारण देह को ही आत्मा मानते थे । रामायण में हम पता है कि जाबालि उस सिद्धांत का उपदेश करते थे जिसके अनुसार परलाक नहीं है और मृतात्मा के सतोष के लिए दान यज्ञ घनावश्यक है । गीता में भी ऐसे मतावलम्बियों का ब्रह्मण है जो यज्ञ नाम मात्र ही से करते थे क्योंकि वे क्रमकाण्ड में श्रद्धा नहीं रखते थे ।^१ किन्तु महाभारत में कुछ लाग का ब्रह्मण है जा बहुश्रुत थे प्राचीन ग्रन्थों में निपुण थे तो भी परलोक और आत्मा की अमरता नहीं मानते थे । इसमें यह प्रतीत हाता है कि यह नास्तिकविषय मत (परलाक में अश्रद्धा) वेदानुयायियों की कुछ मंडली में क्रम से प्रचलित हो गया था और उनमें से कुछ अयोग्य पुरुष थे जो सिद्धांत का उपयोग विषय भोग के सतोष के लिए करते थे और निम्न स्तर का जीवन व्यतीत करते थे कुछ ऐसे भी थे जा वेद की परिपाटी का पालन करते व और ता भी आत्मा की अमरता में तथा इस लाक से परे परलोक में विश्वास नहीं करते थे । इस प्रकार एक और वैदिक मंडली में, उस प्राचीन समय में बहुत नैतिक और विद्वान् पुरुष थे जो नास्तिकवाद मानने से जबकि कुछ अनैतिक और कुस्तिष्ठ लोग थे जा दोषयुक्त जीवन व्यतीत करते थे और ऐसे नास्तिक मत का प्रकाश या प्रच्छन्न रूप में मानते थे ।^२

^१ यज्ञने नाम जज्ञस्ते दम्भनाविधि पूर्वकम् ।

—गीता १६, ७१ ।

मन्त्रायण उपनिषद् ८ ८ ६ में लिखा है कि बहुत से निरपेक्ष तक, उदाहरण मिथ्या उपमान अमपूण प्रमाण द्वारा वैदिक आचरण का विराध करने की इच्छा रखने

हम इस प्रकार जानते हैं कि लोकायन मन धतिप्राचीन, सम्भवतः वद जितना प्राचीन या उससे भी प्राचीन या धीर आर्या में पहले सुमर के लागा में प्रचलित था ।^१ हम भाग यह भी जानते हैं कि लोकायन पर भागुरी की टीका २०० या ३०० वर्ष ई० पू० सूचिख्यात थी किन्तु लाकायन शास्त्र के रचयिता के बारे में कुछ कहना धति कठिना है । यह बृहस्पति या चार्वाक की रचना थी ।^२ किन्तु यह कहना कठिन है कि यह बृहस्पति यौन है । एक राज नीति पर बृहस्पति सूत्र डा० एफ० टू० धामस द्वारा सम्पादित और अनुदित किया गया है जा लाहार में प्रकाशित हुआ है । इस ग्रंथ में लाकायन का वयन २५८, १२१६२६ तथा ३१५ म अनुभा है । यही उह जोर कहकर निदिष्ट किया है जा धम का एक लाभ मानते हैं और जा नरक में जाने योग्य है । इसलिध यह बिलकुन निश्चित है कि बृहस्पति जो राजनीति के इस शास्त्र के रचयिता थे, वे लाकायन विद्या के रचयिता नहीं थे । न बृहस्पति उसके विधियुक्त रचयिता हो सकते हैं । कोटिल्य के अथशास्त्र में एक बृहस्पति का राजनीति के रचयिता के रूप में उल्लेख है किन्तु यह एफ० ड० टू० धामस द्वारा प्रकाशित बाहस्पत्य सूत्र से मिश्र हागा ।^३ कोटिल्य के अथशास्त्र में उल्लिखित बृहस्पति नेनी वाणिज्य, व्यापार (वार्ता) विधि धार दट नीति का ही केवल शास्त्र में स्वीकार करते हैं उसी अध्याय के दूसरे पाठ में (विद्याममुद्देश में) उह नीति का उगमस द्वारा गिरा का विषय कहा है । प्रवाध चद्रादय में कृष्ण मिश्र चार्वाक विधि धीर दट नीति को ही विद्या मानते हैं ऐसा बताया है और वार्ता विज्ञान (अथात् नवी वाणिज्य व्यापार पशु पालन इत्यादि) इसमें समाविष्ट होते हैं ऐसा कहा है । इस गान के अनुसार चार्वाक दण्डनीति और वार्ता का शास्त्र समझते थे और इस प्रकार इनके मन बृहस्पति

हैं, न धात्मा को नहीं मानते और जोर की तरह वे स्वयं कभी न जाएंगे धार जिनके साथ काइ सम्पक में रहना चाहिये । हम यह भूत जाते हैं कि इन लागा के सिद्धांत में कुछ भी नवीनता नहीं है किन्तु यह एक मिश्र प्रकार की धद विद्या है (धद विद्या तरम तु तत्) । बृहस्पति गुरु बने धार उ होने अनुग का यह सिद्धांत सिद्धाया जिसमें वे वल्लि धम के प्रति घृणा करने लग और अध्या वनना घुरा समझने लग और घुर का अध्या समझने लग ।

^१ मन्नायण बृहस्पति और गुरु का रचयिता बताया है कृष्ण मिश्र के प्रवाध चद्राज्य में कहा है कि वे पहले बृहस्पति न रहे और चार्वाक का गिरा गण जिहान धपने गिध्या द्वारा लागा में प्रचलित किए ।

ध्री डी० गाम्भी का चारवाक पछी भी देखा, पृ० ११ १३ । उर्हा वे अनक धाप्त प्रमाण न्न हैं जा इग बृहस्पति की रचना बताया है ।

^२ अथ गाम्भी कोटिल्य पृ० ६ २६, ६३, १७७, २६२ मसूर, १६२४ ।

और उशनस से मिलते थे और विशेष कर पिछन से । पर तु हमें हम यह नहीं मान सकते कि कोटिस्थ द्वारा उल्लिखित बृहस्पति या उशनस मूल लाकायन के रचयिता हो सकते हैं । लोकायत सूत्र के रचयिता इस प्रकार एक काल्पनिक व्यक्ति दीखते हैं । लाकायत सूत्र के मूल प्रवक्तक के विषय में हमारे पास कोई ज्ञान नहीं है । यह सम्भव है कि मूल लोकायत ग्रंथ सूत्र रूप से लिखा गया हो और जिसकी कम से कम दो टीकाएँ थीं जिसकी पहली टीका कम से कम २०० या ३०० वर्ष ई० पू० पुरानी हो । इस प्रणाली के मुख्य सिद्धांतों का कम से कम एक पद्यात्मक संस्करण था जिसके कुछ पाठ माधव के सबदशन संग्रह तथा माधव स्थान पर उद्धृत हैं ।

यह कहना कठिन है कि चार्वाक किसी जीवित पुरुष का नाम था या नहीं । महाभारत १२३८ और ३६ मं ही सबसे प्रथम इस नाम का उल्लेख मिलता है जहाँ चार्वाक का त्रिदंडी साधु ब्राह्मण के वेश में राक्षस ब्रह्मा कहा गया है कि तु उनके सिद्धांतों के विषय में कुछ भी उल्लेख नहीं है । बहुत से प्राचीन ग्रंथों में लाकायत सिद्धांत का या तो लाकायत मत या बृहस्पति के मत के नाम से उल्लेख किया गया है । इस प्रकार पद्म पुराण के सृष्टि खंड १२, ३१८-३६० मं कुछ लाकायत सिद्धांतों का बृहस्पति का उपदेश कहा गया है । आठवीं शताब्दी के कमलनाभ चार्वाक का लाकायत सिद्धांत का अनुयायी बताते हैं, प्रबोध चंद्रादय, चार्वाक का एक महान् भाषाय बताते हैं जिन्होंने वाचस्पति द्वारा लिखित लाकायत शास्त्र को अपने शिष्या तथा शिष्यों के शिष्यों द्वारा प्रचलित किया । माधव अपने 'सबदशन संग्रह' में उद्धृत बृहस्पति के अनुयायी मुख्य नास्तिक बताते हैं (बृहस्पति मतानुसारिणी नास्तिक शिरा मणिना) । गुण रत्न पट्ट दशन समुच्चय में चार्वाक नास्तिक सम्प्रदाय का है ऐसा कहते हैं । वे केवल खाते ही हैं किंतु पाप पुण्य नहीं मानते और प्रत्यक्ष के सिवाय और किसी प्रमाण का नहीं मानते । वे शराब पीते थे और मांस खाते थे और विषय भोग में रत रहते थे । प्रतिवध वे एक दिवस इकट्ठे होते थे और अबाध स्त्री संग करते थे । वे साधारण लोग जसा व्यवहार करते थे और इसी कारण वे लाकायत कहलाते थे और वे वाहस्पत्य भी कहलाते थे क्योंकि वे बृहस्पति द्वारा प्रवर्तित किए मतों का मानते थे । इस प्रकार यह कहना कठिन है कि चार्वाक किसी सच्चे मनुष्य का नाम था या लाकायन मत में मानने वाला का केवल लाक्षणिक नाम है ।

हरिमद्र और माधव दोनों में लोकायत या चार्वाक दशन का एक दशन प्रणाली माना है । उनका तब नवीन था वे अन्य भारतीय दशन के सुपाठ्य सिद्धांतों की कटो भालोचना करते थे उनका दशन भौतिकवादी था और नैतिकता नैतिक उत्तर दायित्व और सभी प्रकार के धर्मों को अस्वीकार करने के ।

इसलिए हम पहले चार्वाक ग्रंथों का सबसे प्रथम देखें । चार्वाक केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते थे । पांच इंद्रियों द्वारा जो अनुभव होता है उससे अन्य और कुछ

नहीं है। किसी भी प्रकार का अनुमान प्रमाण नहीं हो सकता, क्योंकि अनुमान, हेतु और साध्य के व्याप्ति ज्ञान द्वारा गन्व्य है और इस हेतु का सम्बन्ध पक्ष में होना चाहिए। (व्याप्ति पक्ष घमताशक्ति हि लिंग गमकम्)। यह व्याप्ति अथवा सिद्धि ही न हानी चाहिए किन्तु उसके अथवा सिद्धि में शका नहीं हानी चाहिए। इस व्याप्ति का ज्ञान हुए बिना अनुमान गन्व्य नहीं है। परन्तु वह जाना कैसे जाय ? प्रत्यक्ष द्वारा नहीं क्योंकि व्याप्ति दृश्य वस्तु नहीं है जिससे इन्द्रिय सन्निकष हो सके। इसका प्रतिरिक्त, एक वस्तु की दूसरी से व्याप्ति का अर्थ यह है कि ये भूत भविष्य और वर्तमान में आपस में सम्बन्धित होगी (सर्वोपसहारयत्री व्याप्ति) और भविष्य का सहचार इन्द्रिया का क्षेत्र नहीं हो सकता और भूतकाल भी नहीं। यदि ऐसा कहा जाता है कि व्याप्ति साध्य (अग्नि) और हेतु (धुआँ) के सामान्य गोचर में है तो यह आवश्यक नहीं है कि हेतु साध्य की व्याप्ति इन्द्रियों द्वारा सभी काल में साक्षात् अनुभूत होनी चाहिए। किन्तु यदि व्याप्ति घुए और अग्नि के जाति गुणों में है तो एक अग्नि की धुएँ के सभी प्रसंगा के साथ क्या सम्बन्धित होना चाहिए ? यदि व्याप्ति इन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं है तो वह मनस द्वारा भी नहीं हो सकती, क्योंकि मन का सम्बन्ध बाह्य पदार्थ से इन्द्रिया द्वारा ही हो सकता है। व्याप्ति अनुमान द्वारा नहीं जानी जा सकती क्योंकि वह अनुमान का आधार है। इस प्रकार व्याप्ति के जानने का कोई माग नहीं है और अनुमान अशक्य है। पुनः व्याप्ति अनुमान की सिद्धि के लिए निरुपाधिक होनी चाहिए किन्तु अनुमान के समय भूत और भविष्य में उपाधियाँ की अनुपस्थिति का अनुभव नहीं हो सकता। इसके प्रतिरिक्त उपाधियाँ का इस प्रकार व्याख्यायित किया है कि वह जो साध्य के साथ अचूक व्याप्ति सम्बन्ध में है किन्तु हत के साथ ऐसे ही व्याप्ति सम्बन्ध नहीं है (साधना व्यापकत्वे मति साध्यसम व्याप्ति)।¹

पुनः, ऐसा कहा है कि अनुमान तभी गन्व्य है जब हेतु (धुआँ) या (पवन) से सम्बन्धित पता गया है किन्तु वास्तव में पवन का धुएँ से कोई सम्बन्ध नहीं है और वह न उसका घम हो सकता है, क्योंकि वह अग्नि का गुण है। धुएँ और पवन के बीच कोई सब यापी स्वीकृति नहीं है जिससे कि हम यह कह सकें कि जहाँ जहाँ पवन है वहाँ वहाँ धूम है। न ऐसा भी कहा जा सकता है कि जहाँ धुआँ है वहाँ अग्नि और पवन जाना ही है। जब कभी धुआँ पहले देखा जाता है तब वह पवन से सम्बन्धित अग्नि के गुण के रूप में नहीं देखा जाता, इसलिए यह कहना पर्याप्त नहीं है कि हेतु (धुआँ) पक्ष का घम है (पवन) किन्तु हेतु साध्य से सम्बन्धित पक्ष के एक विभाग के गुण के रूप में जानना चाहिए।

¹ सर्वज्ञान सग्रह, १।

सिद्ध अनुमान निम्न दो परिस्थितियों में शक्य है, (१) हेतु और साध्य में नियत अनन्यथा सिद्ध व्याप्ति इस प्रकार है कि जब भी हेतु हो साध्य सभी काल और स्थान में किसी भी प्रमाणित करने वाली उपाधि के बिना हो। (२) साध्य के साथ हेतु की ऐसी व्याप्ति पक्ष में बतती है ऐसा ज्ञान होना चाहिए, जिसमें साध्य की स्वीकृति की गई है। चार्वाक का यह विवाद है कि ये सारी उपाधियाँ पूर्ण करना शक्य नहीं है इसलिए सिद्ध अनुमान असम्भव है। पहले, व्याप्ति हेतु और साध्य के सम्बन्ध के भूयो दशन (मनेक उदाहरण) के आधार पर सिद्ध की जाती है। कि तु परिस्थितियाँ, देश और काल के भेद के अनुसार पदार्थ की शक्ति और सामर्थ्य में भी भेद होता है और इस प्रकार जबकि पदार्थ के गुण भिन्न सदा एक से नहीं रहते इसलिए दो पदार्थों का सभी परिस्थितियाँ देश और काल में एक दूसरे से मिले होना असम्भव है।^१ पुनः प्रसंगा के असक्य अनुभव से अविध्य में सम्भावित सहमति के न मिलने का विलोप नहीं होता। घृण और अग्नि के सभी प्रसंग प्रत्यक्ष नहीं देखे जा सकते, और सहमति के पतन के अवसर निमूल नहीं किए जा सकते और यदि सम्भावित होता तो अनुमान की आवश्यकता ही नहीं रहती।^२ चार्वाक सामान्य का नहीं मानते और इसलिए वे यह नहीं स्वीकारते कि व्याप्ति धूम और अग्नि में नहीं है कि तु धूमत्व और अग्नित्व में है।^३ पुनः यह भी विश्वास होना कठिन है कि हेतु और साध्य की व्याप्ति से दूषित करने वाली उपाधियाँ ही नहीं क्योंकि वे अभी न देखने में आँवें तो भी वे महसूस रह सकती हैं।^४ व्यतिरेक के बिना (अर्थात् जहाँ अग्नि नहीं है वहाँ धूम नहीं है) व्याप्ति की निश्चितता नहीं है। व्यतिरेक के सारे प्रसंग का देख डालना असम्भव है। इस प्रकार जबकि "व्यतिरेक" और अवयव के बिना व्याप्ति निश्चित नहीं की

^१ देशकाल दशा भेद विचित्रात्मसु वस्तुसु।

अविनाभाव नियमो ॥ एक्यो वस्तुमाह च।

— पाय मजरी, पृ० ११६।

^२ न प्रत्यक्षीकृता यावद् धूमाग्नि व्यक्तयोऽभिला।

तावत्स्यादपि धूमोऽसौ योजनने रिति शक्यते ॥

ये तु प्रत्यक्षतो विश्व पश्यति हि भवादृशा।

किं दिश्य चक्षुषा भेषाभनुमान प्रयोजनम् ॥

—वही।

^३ सामान्य द्वारकोऽप्यस्ति नाविनाभाव निश्चय।

वास्तव हि न सामान्य नाम किंचन विद्यते ॥

—वही।

^४ खण्डनखण्ड व्यास से तुलना करो।

—पृ० १६३।

व्यापादो यदि सकास्ति न चेच्छ्रुता ततस्तराम्।

व्यापातावधिराशका एक सकावाधि नुत ॥

जा सकती और जबकि यह असम्भव है कि हम व्यतिरेक और अवयव से व्याप्ति का विश्वास कर सकें तो व्याप्ति स्वयं निश्चित नहीं हो सकती ।^१

पुरंदर चार्वाक के अनुयायी (सम्भवतः सातवीं शताब्दी), तो सांसारिक वस्तुओं को निश्चित करने में अनुमान की उपयोगिता मानते हैं जहाँ प्रत्यक्ष अनुभव प्राप्त है कि तु अनुमान परास्पर सत्ता के सिद्धांत की सिद्धि या परलोक या कम के सिद्धांत के लिए अनुपयुक्त है क्योंकि ये सामान्य प्रत्यक्षानुभव से प्राप्त नहीं है ।^२ सामान्य जीवन के व्यावहारिक अनुभव में तथा परास्पर सत्य को निश्चय करने में अनुमान की प्रमाणता में इस भेद को दृढ़ता से धारण करने का मुख्य कारण यह है, कि नियमात्मक सामान्यीकरण व्यतिरेक और अवयव के प्रसंग के भ्रूयोदशन के आधार पर किया जाता है और अतीत लोक के विषय में अवयव का उदाहरण नहीं मिलता है क्योंकि यदि ऐसे लोक हैं भी तो उनका इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । इस प्रकार, इन्द्रियातीत तथाकथित लोक में हेतु और साध्य की व्याप्ति का प्रसंग नहीं पाया जाता, ता नियमात्मक सामान्यीकरण या व्याप्ति का नियम इस लोक के लिए अनुपयुक्त होगा ।^३ इसके उत्तर में वाचिदेव कहते हैं कि ऐसा अभियोग मीमांसका के लिए ठीक होगा जो सामान्यीकरण के लिए अवयव व्यतिरेक विधि पर आधार रखते हैं कि तु यह जैन मत के लिए उपयुक्त नहीं है जो अवयवानुपपत्ति के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं (अवयवानुपपत्तावेध तत्स्वरूपत्वेन स्वीकारात्) ।

अनुमान की प्रमाणता के विरोध में और भी निम्न आक्षेप है (१) अनुमान द्वारा जा संस्कार होते हैं व घुसल होते हैं और प्रत्यक्ष जैस जीवित नहीं होते

^१ नियमश्चानुमानाग गृहीत प्रतिपद्यते ।

ग्रहण चाम्य ना यत्र नास्तिता निदधयम् विना ॥

दशमादशमाभ्या हि नियमग्रहण यदि

तदप्यसत्त्वम्नो हि घुमस्यऽष्टमदशनम्

अनग्निश्च कियत्सर्व जगज्जवलन वर्जितम्

तत्र धूमस्य नास्तित्व नव पश्यत्ययोगिन ।

— याय मजरी, पृ० १२० ।

^२ इनका उल्लेख कमलशील की पत्रिका पृ० ४३१ में है । पुरंदरस्वाह लोक प्रसिद्ध अनुमान चार्वाक रपीष्यते, एव, यत्तु कैचित् लौकिक मागमतिक्रम्य अनुमानमुच्यते तन्निषिध्यते । वाचिदेव सूरि प्रमाणनय सत्य लोकासकार पर स्याद्वाचरत्नाकर नामक अपनी टीका में पुरंदर के सूत्र को उद्धृत करते हैं २१३१ । प्रमाणस्य गौणत्वाद् अनुमानादथ निश्चय दुलमात् ।

^३ अवयवविचारवगमो हि लौकिक हेतूनामनुमेयावगमे निमित्त स नास्ति तत्र सिद्धेयुः तस्मात् तेषां नावयवविचारोऽप्युचित इति चेन्न ।

(अस्पष्टत्वात्), (२) अनुमान को अपना विषय निश्चित करने के लिए भ्रम पदार्थों पर निर्भर रहना पड़ता है (स्वाध निश्चये परापेक्षत्वात्), (३) अनुमान प्रत्यक्ष की अपेक्षा है (प्रत्यक्षपूर्वकत्वात्) (४) अनुमित ज्ञान का विषय मे साक्षात् नहीं होता (अर्थादनुपजायमानत्वात्) (५) अनुमान वस्तुतः नहीं है (अवस्तु विपर्ययात्), (६) यह बटुषा बाधित होता है (बाध्यमानत्वात्), (७) ऐसा कोई प्रमाण नहीं है जो यह सिद्ध करता हो कि जहा हेतु है वहा साध्य है (साध्य साधनया प्रतिषेध साधक प्रमाणभावाद्वा) ।^१

जैन सिद्धांत के अनुसार ये सारे कारण अनुमान को अप्रमाण मानने के लिए पर्याप्त नहीं है ।^२ क्योंकि पहले आक्षेप के उत्तर में यह बताया जा सकता है कि स्पष्टता अनुमान की परिभाषा कभी भी नहीं मानी गई है और इसलिए इसकी अनुपस्थिति से अनुमान अप्रमाण नहीं हो सकता, द्वि चर दर्शन रूपी भ्रम प्रत्यक्ष स्पष्ट होता है किंतु इस कारण उस प्रमाण नहीं माना जाता । पुन अनुमान सदा प्रत्यक्ष पर आश्रित नहीं है और यदि ऐसा भी है तो वह अपने उपयोग के लिए सामग्री काम में लाता है और इससे अधिक कुछ नहीं करता । प्रत्यक्ष भी विशिष्ट सामग्री से उत्पन्न होता है किंतु इस कारण वह प्रमाण नहीं माना जाता । अनुमान भी भ्रम से उत्पन्न होता है और प्रत्यक्ष जितना ही स्पष्ट है क्योंकि वह प्रत्यक्ष की तरह सामान्य और विशेष को समिश्रित करता है । पुन गलत अनुमान भ्रमण ही बाधित होता है किंतु यह प्रमाणित अनुमान का अभियोग नहीं हो सकता । हेतु और साध्य का नियत सम्बन्ध तक द्वारा भी स्थापित किया जा सकता है ।^३

इस सम्बन्ध में जयन्त बताते हैं कि हेतु और साध्य के बीच भ्रमण का सिद्धांत को स्वीकारना पड़ेगा । क्योंकि अनुमान केवल परिभाषा कारण नहीं हो सकता । यदि नियत अनुपपत्ति सिद्धता का ज्ञान, अनुमान के लिए अनिवार्य नहीं माना जाता है और यदि वह केवल प्रतिभा से ही है तो नारिकेल द्वीप के लोग जो भाग जलना नहीं जानते, व अग्नि से धुएँ का अनुमान निकाल सकते हैं । कुछ लोग ऐसा कहते हैं कि हेतु और साध्य का नियत सम्बन्ध मानव प्रत्यक्ष द्वारा जाना जाता है । व ऐसा मानते हैं कि हेतु और साध्य का सहचार तथा दूसरे के अभाव के समय पहले की अनुपस्थिति के लेखन में मन धूम और अग्नि के बीच नियत सम्बन्ध समझ लेता है । यह आवश्यक नहीं है कि ऐसे मामला-योजन के लिए हमें धूम और अग्नि के सहचार के सभी प्रसंगा को जहा कहीं भी रहते हैं देखना चाहिए, क्योंकि धूम और अग्नि के बीच मन जो भ्रमण अनुभव करना है वह वास्तव में धूमत्व और बलित्व के बीच

^१ वादिदेव सूरि वृत्त स्याद्वाद रत्नाकर, पृ० १३१, १३२ (निरणय शा० १६१४) ।

^२ वादिदेव सूरि वृत्त स्याद्वाद रत्नाकर ।

होता है (उपमनस्वादि साधा य पुर सरतया व्याप्ति ग्रहणान्) । इस मत के विरुद्ध आरोप यह हो सकता है कि जाति को नहीं माना जाय अर्थात् चार्वाक, बौद्ध और अन्य करने हैं और भी पुन जा यह कहते हैं कि जाति मान ली जाय, ता भी अग्नि के समान स धुँए के समान के सम्बन्ध के समी प्रसंग का सामान्य प्रत्यय हो यह प्रसंग है और ऐसी अवस्था में, य वय और व्यतिरेक के समी प्रसंग जहाँ तक ग्रहण नहीं किए जायें वहाँ तक सामान्यीकरण सम्भव है । व इसलिए, मानते हैं कि कोई योग्य प्रत्यय (यागि प्रत्यय कल्प) जिस ज्ञान द्वारा हो प्रतिबन्ध ग्रहण होता है । दूसरे ऐसा मानते हैं कि य वय के अनेक प्रसंग के साथ व्यतिरेक का एक भी अनुभव नहीं होना व्याप्ति का विचार उत्पन्न करता है । किन्तु याय व्याप्ति के लिए अथवा और व्यतिरेक दृष्टान्त दासा पर बल देता है तथा उनकी आवश्यकता का मानता है ।^१ चार्वाक तो यहाँ पर कहते हैं कि हेतु और साध्य के बीच नियत और अनियत या सिद्ध को निश्चित करने के लिए दृष्ट उपाधियाँ के अभाव का प्रयोग करना चाहिए, किन्तु अथवा के विस्तृत अनुभव होने पर भी, दृष्ट उपाधियाँ की सत्ता की सम्भावना का निष्कासित नहीं किया जा सकता, और इस प्रकार हमारा भय बना रहेगा कि हेतु और साध्य का व्याप्ति सापेक्षिक है या नहीं, और इस प्रकार सभी अनुमान निश्चित नहीं पड़ें सम्भावित हैं और केवल प्रत्यक्ष समर्थन द्वारा ही अनुमान प्रमाणित माना जाता है ।^२ याय का इस पर यह उत्तर है कि अनुमान अप्रमाण है यह कहना स्वयं अनुमान है जो अप्रमाण मानसिक व्यापार के साथ जुड़ा हुआ अनुमान जसा व्यापार है । किन्तु इसमें चार्वाक का यह मन पूरातया पण्डित नहीं होता कि सामाजीकरण सम्भावित ही है और इसलिए (जसा पुरंदर कहते हैं) व अथ अनुभव के समर्थन में कुछ प्रामाण्य पाते हैं और जिस अनन्त प्रत्यय द्वारा समर्थित नहीं होते वहाँ इनका कोई मन नहीं होता ।

जबकि चार्वाक अनुमान का सम्भावना से अधिक प्रमाणता नहीं देने इसलिए अथ प्रकार के प्रमाण में जबकि प्राप्त वाक्य या ग्राह्य प्रवचन, उपमान या अद्यापत्ति भी प्रमाण नहीं मान गए हैं । उन्मन के कथनानुसार चार्वाक जिन्हें हम नहीं देख सकते उनकी सत्ता का सम्बोधन करते हैं और उन्मन यह बताने हैं कि यदि इस

^१ याय मज्जी, पृ० १२२ ।

^२ अथानुमान न प्रमाण याग्यानाधीना याग्यानुपन धामाव निश्चयऽप्ययागापाधि शक्या व्यभिचार मशमात् गतः सहचरितयोरपि व्यभिचारापलनेश्च लाके धुमादि दग्ना तर बह्मयादि यवहारश्च सम्भावना मात्रान् सम्वादेन च प्रामाण्यामिमाणाः । तत्र चिन्तामणि अनुमितः । ऐसे समान मत के लिए उन्मन की (Thyesticus and Logic) में कारण के विचार पर देखा ।

सिद्धांत का पूर्णतया माना जाय और लागू जिह व विशय समय पर नहीं देख पाते हैं उह अस्वीकार करने लगे तो हमारा व्यावहारिक जीवन स्थलित हा जायगा विचलित हो जायगा ।^१ धूत चार्वाक तो अपने सूत्र अथ म अनुमान को ही अस्वीकार नहीं करते कि तु 'याय सूत्र १ १ १ मे दिए याय पदाथ की घालोचना भी करते ॥ और इस मत का प्रतिपादन करने का प्रयास करते ह कि पदाथों की इस प्रकार गणना प्रशस्य है ।^२ यह निस्सदेह सत्य है कि चार्वाक प्रत्यक्ष का एक प्रमाण मानत थे कि तु प्रत्यक्ष मे भी भ्रम उत्पन्न होता है इसलिए अत म सभी प्रमाणों का अनिश्चित माना है ।

चार्वाकों का एक और उन लागू से वाद करना पड़ता था जा नित्य आत्मा का मानते थे जसेकि जन, नैयायिक साख्य योग और मीमांसा, और दूसरी भार विज्ञान बादी बौद्धों से जो चेतना की स्थायी परम्परा मे विश्वास रखते थे क्योंकि चार्वाक मृत्यु के पश्चात् की सभी प्रकार की अवस्थाएँ अस्वीकार करते थ । इस प्रकार व कहत है कि जबकि कोई स्थायी तत्व नहीं है जो मृत्यु के पश्चात् रहता है, इसलिए परलाभ नहीं है । शरीर बुद्धि और इन्द्रिय यापार अनवरत बदलते रहते हैं इसलिए मृत्यु के बाद उसकी वैसे स्थिति हो नहीं सकती और इसलिए पृथक् आत्मा की स्वीकारा नहीं जा सकता । कुछ चार्वाक के अनुसार चेतना चार तरबों से उत्पन्न हाता है (उत्पद्यते) और दूसरा के अनुसार वह सुरा या दही की तरह उनमे से प्रकट होती है (प्रभि पद्यते) । वायु अथ अग्नि और पृथ्वी के अणुमा की रचना और पुन रचना के कारण ही चेतना या ता उत्पन्न होती है या प्रकट होती है और शरीर और इन्द्रिया बनती है या उत्पन्न होती है । अणु की रचना क अतिरिक्त और कुछ नहीं है और माग और कोई पृथक् पदाथ भा नहीं है ।^३

सुशिक्षित चार्वाक मत वाल यह मानते है कि जहाँ तक शरीर रहता है वहाँ तक एक तत्व सभी अनुभवों का जोक्ता और दृष्टा के रूप से रहता है । किंतु मृत्यु क बाद ऐसा कोई तत्व नहीं रहता । यदि कोई स्थायी आत्मा जैसी वस्तु है जो मृत्यु के बाद एक शरीर से दूसरे शरीर म गमन करती है तो उसे पूव जन्म की घटनाओं की

^१ याय कुसुमाजली, उदयन, ३ ५ ६ ।

^२ चार्वाक धूतस्तु अथातस्तथा 'याख्यास्याम इति प्रतिज्ञाय प्रमाण प्रमेय सख्या लक्षण नियमासक्त्य करणीयत्व भव तत्व व्याख्यातवान् प्रमाणसख्या नियमासक्त्य करणीयत्व सिद्धये च प्रमिति भेदान् प्रत्यक्षादि प्रमाणानुपजया निहवानुपादक्षयत् ।

—न्याय मजरी, पृ० ६४ ।

^३ तत्समुदाये विषयेन्द्रिय सज्ञा । चार्वाक सूत्र, कमलशील की पञ्जिका में उल्लिखित पृ० ५२० ।

स्मृति रहती जसेकि एक व्यक्ति का अपने बचपन की युवावस्था में स्मृति रहती है ।^१ बौद्ध ने इस मत के विरुद्ध तर्क करते हुए कि किसी भी जन्म की चेतना परम्परा मृत्यु से पूर्व-जन्म की अन्तिम विज्ञान के कारण नहीं हो सकती या किसी जन्म की चेतना अवस्था, भविष्य के जन्म की चेतनावस्था का कारण नहीं हो सकती, चार्वाक यह कहते हैं कि भिन्न शरीर की चेतना और भिन्न परम्परा भिन्न शरीर की भिन्न चेतना परम्परा का कारण नहीं हो सकती । भिन्न परम्परा के ज्ञान की तरह, पूर्व शरीर की अन्तिम चेतनावस्था से कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता ।^२ पुनर्जन्म की चरम चेतनावस्था, जबकि पृथक् जन्म में अन्त्य चेतनावस्था को उत्पन्न नहीं कर सकती तो यह विचारना गलत है कि मरते हुए पुरुष की चरम चेतनावस्था नए जन्म में कोई नए चेतना सन्तान को उत्पन्न कर सकेगी । इसी कारण, चार्वाक गुरु कम्बलाश्वतर कहते हैं कि चेतना शरीर से प्राण, अपान और अय जीव क्रिया शक्ति के यापार द्वारा उत्पन्न होती है । यह भी सोचना गलत है कि गर्भावस्था की पूर्ववस्थाओं में किसी प्रकार की अव्यक्त चेतना रहती है, क्योंकि चेतना का अर्थ विषय का ज्ञान है और गर्भावस्था में चेतना नहीं हो सकती जबकि इन्द्रियो का विकास नहीं हुआ होता है इसी प्रकार भ्रूण में भी चेतना नहीं होती और यह सोचना गलत है कि इन स्थितियों में भी चेतना अव्यक्त शक्ति के रूप में रहती है, क्योंकि शक्ति अपने अविच्छिन्न को पूर्व कल्पित करती है और शरीर से अतिरिक्त चेतना का कोई आधार नहीं है और इसलिए, जब शरीर नष्ट होता है तब उसी के साथ समस्त चेतना का भी अन्त हो जाता है । यह भी स्वीकार नहीं जा सकता कि मृत्यु के समय चेतना किसी मध्यस्थ शरीर में स्थानांतरित होती है, क्योंकि ऐसी कोई देह देखी नहीं जाती और इसलिए इसको स्वीकार नहीं किया जा सकता । दो भिन्न शरीरों में एक ही चेतना-सन्तान नहीं रह सकती, इस प्रकार हाथी की चेतना अवस्था भ्रूण के शरीर की नहीं हो सकती ।

चार्वाको के इस आक्षेप का बौद्ध या उत्तर देते हैं । यदि चार्वाक जन्म-तर अवस्था को त्याग कर, जन्म और पुनर्जन्म करने वाले स्थायी तत्त्व की सत्ता का खंडन करना चाहते हैं तो बौद्धों को इस पर कोई आपत्ति नहीं है । क्योंकि वे भी ऐसे निरर्थक स्थायी आत्मा को नहीं मानते । बौद्ध मत यह है कि विज्ञान परम्परा अनादि और अनन्त है जो ७०,८० या सो की अवधि को लेकर यत्नमान भूत और भविष्य जीवन कहलाता है । चार्वाक का इस परम्परा को अनादि और अनन्त न मानना गलत है

^१ याय मज्जी, पृ० ४६७ ।

^२ यदि ज्ञान न तद् विवक्षितातीतं देहवर्तिचरं ज्ञानं जन्मं, ज्ञानत्वात् यथा य सन्तानं वति ज्ञानम् ।

क्यावि यदि ऐसा स्वीकारा जाता है तो जय के समय की अवस्था का प्रथम मानना पड़ता है और इससे यह व्युत्पन्न होगा कि वह अकारण है और इससे नित्य हो जायगी, क्योंकि वह बिना कारण है तो फिर उसका अन्त भी क्या हो। वह किसी नित्य चेतना या ईश्वर द्वारा भी उत्पन्न नहीं की गई होगी, क्योंकि हम ऐसे नित्य तत्त्व का नहीं मानते उसे स्वतः ही नित्य नहीं माना जा सकता वह पृथ्वी, जल इत्यादि के नित्य अणु द्वारा भी उत्पन्न हुई नहीं हो सकती, क्योंकि यह बताया जा सकता है कि कोई भी नित्य तत्त्व किसी का उत्पन्न नहीं कर सकता। इस प्रकार, अन्तिम विवरण यह है कि वह चेतना की पूर्व स्थिति में उत्पन्न हुई होगी। यदि अणु का क्षणिक भी माना जाय तो भी यह सिद्ध करना कठिन होगा कि चेतना उनसे उत्पन्न हुई है। जो नियम कारणत्व का निश्चित करता है वह प्रथमतः यह है कि कारण वह है जो वर्तमान में रहता हुआ देखने योग्य था कि तु दीवने के पहले नहीं देखा गया था।^१ दूसरा, जब दो घटनाएँ ऐसी हैं कि यद्यपि सभी जय परिस्थितियाँ उनमें वैसी ही बनी रहती हैं तो भी एक नए तत्त्व के अन्त से एक में तो नई घटना उत्पन्न हो जाती है जो दूसरे में उत्पन्न नहीं होती तब वह तत्त्व ही उस घटना का कारण है।^२ दो उदाहरण, जो इसी बात में मिलते हैं कि एक में कागज का और दूसरे में न हो यदि वे एक दूसरे से जय सभी बातों में मिलते हैं सिवाय इसके कि जिसमें कागज है उनमें एक नवीन घटना उपस्थित हो गयी है जो दूसरे में विद्यमान नहीं है तो केवल ऐसे ही उदाहरण में वही तत्त्व उस कागज का कारण माना जा सकता है। नहीं तो यदि कारण वह है तबवे अभाव में कागज का भी अभाव रहता है तो यहाँ एक विवरण की सम्भावना रहती है जिसमें किसी जय तत्त्व की उपस्थिति जो अनुपस्थित भी था यह सम्भावना रहती है और ऐसा भी हो सकता है कि इस तत्त्व की अनुपस्थिति के कारण ही कागज भी अनुपस्थित था। इस प्रकार, दो उदाहरण, जिनमें कागज रहता है और जिनमें वह नहीं रहता वे एक होना चाहिए कि वे सभी प्रकार के समान हैं, सिवाय इसके कि जहाँ कागज रहता है वहाँ एक तत्त्व उपस्थित है और दूसरे में उसका अभाव है। देह और मनस में इस प्रकार की कारणता का सम्बन्ध अवश्य-यतिरेक विधि की कठोरता से नहीं स्थापित किया जा सकता। अपने मन और शरीर के बीच सम्बन्ध निश्चित करने के लिए अवश्य विधि का प्रयोग करना अवश्य है क्योंकि शरीर का उसकी पूर्व अवस्था में मन का उत्पत्ति के पहले निरोक्षण करना असम्भव है क्योंकि

^१ ये ये पामुपलम्भे सति उपलब्धि लक्षण प्राप्त पूर्व मनुष्यस्य सदुपलभ्यते इत्येवभा-
श्रयणीयम् ।
—कमलशील पत्रिका, पृ० ५२५ ।

^२ सत्सु तदयं पु समर्थं तु तद् हेतुषु यस्य कस्याभावे न भवति इत्येवभाश्रयणीय मयथा
हि केवल तदभावे न भवति तदुपलक्षणे सदिग्धमत्र तस्य सामर्थ्य स्यादयस्यापि
तत्समपस्याभावान् ।
—कमलशील पत्रिका, पृ० ५२६ ।

बिना मन के निरीक्षण हा नहीं सकता। दूसरा के शरीर में भी मन का प्रत्यक्ष निरीक्षण नहीं किया जा सकता इसलिए यह कहना प्रशङ्क्य है कि शरीर मन से पहले है। व्यतिरेक विधि का भी उपयोग नहीं किया जा सकता, क्योंकि कोई भी वह निरीक्षण नहीं कर सकता कि वह के अंत होने पर मन का भी अंत होता है या नहीं और जबकि दूसरा व मन का प्रत्यक्ष देखा नहीं जा सकता इसलिए ऐसा निवेधान्तर्क निरीक्षण दूसरा व बारे में नहीं किया जा सकता और इसलिए यह कहना भी प्रशङ्क्य है कि दूसरा व शरीर के मन के साथ उनके मन का भी अंत होता है या नहीं। मृत्यु के समय शरीर की अव्यवस्था (अश्रियाशीलता) से यह अनुमान निकाला नहीं जा सकता कि मन के अंत में ऐसा हुआ है क्योंकि वह रह भी सकता है और शरीर में व्यापार न करता रह। इसके अतिरिक्त, एक विशिष्ट शरीर उससे चालित नहीं होता इसका कारण यह है कि उस शरीर से सम्बंधित इच्छाएँ तथा मिथ्या विचार जा पहले व्यापार करते थे अब अनुपस्थित हैं।

पुन और भी कारण है जिससे शरीर मन का कारण नहीं है यह माना जा सकता है क्योंकि यदि सम्पूर्ण शरीर ही मन का कारण होता तो शरीर के छोटे से भी दाया (विहृति) व मन के गुणों का परिवर्तित किया जाता या हाथी जैसे बड़े शरीर से सम्बंधित मन प्राणी व मन से बड़े होते। यदि एक के बदलने पर दूसरे में परिवर्तन न हो, तो व दाया काय कारण से सम्बंधित नहीं हो सकते। ऐसा भी कहा जा सकता कि शरीर अपनी सम्पूर्ण इन्द्रियों सहित मन का कारण है क्योंकि इस प्रसंग में एक भी इन्द्रिय की क्षति से मनस का घम और स्वरूप भी बदल जायगा। किंतु हम जानते हैं कि ऐसा नहीं होता, और जब अर्थाप वायु से सभी कर्मेन्द्रिया व्यापार होन हा जाती हैं मन बिना क्षति के हाम व उसी प्रकार काय करता रह सकता है। पुन यद्यपि शरीर वंसा ही रहे तो भी प्रकृति व स्वभाव और स्वर पर्याप्त रूप में बल सकते हैं या आस्मिक सवेग मन का महज ही आंदोलित कर दें, यद्यपि शरीर धमा ही बना रह। ऐसे उदाहरण भी यदि मिल जाय जिससे यह सिद्ध हो जाय कि शरीर की स्थिति मन की स्थिति को प्रभावित करती है तो भी कोई भी कारण नहीं दिया जा सकता कि मन या आत्मा का नाश शरीर के नाश में क्या हो। यदि शरीर और मन की सह स्थिति के नियम से वे एक दूसरे में काय कारण रूप से सम्बंधित हैं ऐसा कहा जाय, तो जबकि मन शरीर के साथ उतना ही सह स्थिति में है जसा शरीर मन से है, तो मन भी शरीर का कारण हो सकता है। सह स्थिति

* प्रसुप्तिकादि रोगादिना कार्मेन्द्रियादीनामुपघातेऽपि मनोधिरे विकृतैका विकला स्वसत्तामनुभवति।

कारणता को सिद्ध नहीं करती, क्योंकि सह स्थिति किसी एक तीसरे कारणवशात् भी हो सकती है। शरम किया ताबा गल जाता है, इसी प्रकार, गर्मी से, एक और गर्मी के तत्त्व शरीर का उत्पन्न कर सकते हैं और दूसरी ओर मन या चेतना को। इसलिए मन और शरीर की सह स्थिति आवश्यक रूप से यह भय नहीं रखती कि पहला दूसरे का उपादान कारण है।

ऐसा कहा है कि उत्तर काल की मानसिक स्थिति पूर्वकाल की मानसिक स्थिति से उत्पन्न होती है, ता भी चेतना की प्रथम अभिव्यक्ति का प्रारम्भ है और वह शरीर से उत्पन्न होती है और इस प्रकार बौद्ध मत कि विज्ञान परम्परा बनादि है यह मिथ्या है। किन्तु यदि मानसिक स्थिति प्रथमतः शरीर द्वारा उत्पन्न होती है तो वे उत्तर काल के प्रसंगों में किसी प्रकार चक्षु या श्रवण इन्द्रियों द्वारा उत्पन्न नहीं की जा सकती। यदि यह साग्रह किया जाता है कि शरीर ही ज्ञान के प्रथम उदय का कारण है किन्तु उत्तरावस्था का नहीं है, तो उत्तरकाल की मानसिक स्थितियाँ शरीर पर आधार रखे बिना अपने को उत्पन्न करने में समर्थ होनी चाहिए। यदि ऐसा माना जाता है कि एक मानसिक स्थिति दूसरी मानसिक स्थिति की परम्परा को, शरीर की सहायता में ही उत्पन्न कर सकती है, तो प्रत्येक ऐसी अवस्था परम्परा का उत्पन्न करेगी, किन्तु ऐसी अवस्था परम्पराएँ कभी भी अनुभव नहीं की गई हैं। यह भी नहीं कहा जा सकता कि शरीर चेतना का अपनी पहली अवस्था पर ही जन्म देता है और प्रत्येक स्तर पर शरीर सहायक कारण ही रहता है, क्योंकि जो पहले उत्पत्ति कारण रहता है वह फिर सहायक कारण नहीं हो सकता। इस प्रकार भौतिक तत्त्वा का भी अस्थायी माना जाय ता वे भी कारण नहीं माने जा सकते। यदि मानसिक अवस्थाओं का प्रारम्भ माना जाता है तो यह पूछा जा सकता है कि मानसिक अवस्था का भय इन्द्रिय ज्ञान से है या विचार प्रत्ययों से है। यह इन्द्रिय ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि निद्रा, मूर्च्छा और अध्यान की स्थिति में इन्द्रिय ज्ञान नहीं होता, यद्यपि इन्द्रियाँ रहती हैं, इसलिए यह मानना पड़ता है कि ज्ञान की पूर्व स्थिति के रूप में ध्यान का होना आवश्यक है और इन्द्रियाँ तथा इन्द्रिय-यापार को ज्ञान का पूर्ण कारण नहीं माना जा सकता। मन को भी पूर्ण कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि जहाँ तक इन्द्रिय गम्य तत्त्व या इन्द्रिय विषय इन्द्रियाँ द्वारा प्रत्यक्ष नहीं होते वहाँ तक मन उन पर काम नहीं कर सकता। यदि मन अपने द्वारा ही विषय जान सकता है जो फिर कोई अथा या बहुरा न होता। तक करने के लिए यह मान लिया जाय कि मन ज्ञान उत्पन्न करता है तो यह पूछा जा सकता है यह ज्ञान सविकल्प है या निविकल्प, किन्तु निविकल्प ज्ञान नाम और विषय (संकेत) के सहचार बिना अशक्य है। यह निविकल्प भी नहीं हो सकता क्योंकि निविकल्प वस्तु या विषय को स्वलक्षण रूप से प्रकट करता है जो केवल मन द्वारा, इन्द्रियाँ की सहायता के बिना ग्रहण नहीं हो सकता। यदि यह माना जाता है कि इन्द्रिय तत्त्व भी मन द्वारा उत्पन्न किए जाते हैं,

तो यह प्रति ब्राह्मवाद प्रपनाना हागा और चार्वाक मत को त्याग देना हागा । इस प्रकार चेतना अवस्था को अनादि और अनुत्पन्न मानना पड़ेगा । उनका विशिष्ट धर्म पूव जन्मों के अनुभवों से निश्चित होता है, और इन अनुभवों की स्मृति के रूप में ही नवजात शिशु में स्नान पान की तथा भय की प्रवृत्ति दीखती है ।^१ इसलिए यह स्वीकारना पड़ता है कि चेतनावस्था न तो शरीर और न मन द्वारा ही उत्पन्न की जाती है किन्तु वह अनादि है और पूव अवस्था द्वारा जनित है और वह फिर पूव अवस्था द्वारा इत्यादि । माता पिता की चेतना बच्चा की चेतना का कारण नहीं मानी जा सकती, क्योंकि बच्चा की चेतना समान प्रवृत्ति की नहीं होती और ऐसे भी बहुत से जीव हैं जो माता पिता से नहीं जन्मते । इसलिए यह स्वीकारना पड़ता है कि इस जन्म की चेतनावस्था इससे पूवजन्म की चेतनावस्था से उत्पन्न हुई हागी । इस प्रकार भूतकाल की सत्ता सिद्ध हाती है और जबकि इस जन्म की चेतनावस्था पूवजन्म की चेतनावस्था से निश्चित होती है तो इस जन्म की चेतना अथवा अवस्था का भी निश्चित करेगी और यह भविष्य के जीवन का सिद्ध करती है, यदि वे रागद्वेष क्रोध इत्यादि से सम्बंधित है । क्योंकि एक चेतनावस्था दूसरी का तभी उत्पन्न कर सकती है जबकि वह राग द्वेषादि से संयुक्त होती है और नवजात का पूवजन्म की चेतनावस्था से मिलती है जो इस जन्म के अनुभव को निश्चित करती है । यद्यपि भूतकाल के अनुभव वर्तमान में स्थानांतरित हाते हैं तो भी गर्भावस्था के मध्यवर्ती कंडे सक्षोभ के कारण, वे अनुभव आत्मकाल में एकाएक नहीं दिखाई देते किन्तु उन्न के साथ धीरे धीरे प्रकट हाते हैं । पहले अनुभव किया हुआ हमें हमेशा याद नहीं आता है इस प्रकार स्वप्न और सन्निपात में यद्यपि भूतकाल के अनुभव के अंश वर्तमान में रहते हैं तो भी वे विकृत रूप से पुन रचे जाते हैं और स्मृति रूप से नहीं दीखते । इसलिए भूतकाल के अनुभव बालक द्वारा साधारणतः याद नहीं किए जाते, यद्यपि कोई विलक्षण व्यक्ति हात है जो अपने पूव जन्म का भी याद कर सकते हैं । यह मानना गलत है कि मन शरीर से आधारित है और उसमें समाविष्ट है क्योंकि मन अरूप है । पुन, यदि मन का शरीर में समावेश हाता और उसी द्रव्य का बना होता जिससे शरीर बना है तो मानसिक अवस्था, चक्षु इन्द्रिय द्वारा ठीक उसी प्रकार दृश्य होती जैसे शरीर होता है । मानसिक स्थिति मन द्वारा ही ग्रहण होती है जिसमें वे होती है किन्तु शरीर एवं मन दूसरा के द्वारा देखा जा सकता है, इसलिए ये दोनों सचवा भिन्न गुणवान् हैं इसलिए भिन्न हैं । शरीर अनवरत परिवर्तनशील है और चेतना की एकीकृत सत्ता ही शरीर की एकता का संस्कार उत्पन्न करती है । यद्यपि

२

^१ तस्मात्पूर्वम्यास कृत एवाय बालानामिष्टानिष्टोपादान परित्याग लक्षणो व्यवहार इति सिद्धा बुद्धेरनादिता ।

व्यक्तिगत चेतनाएँ क्षणक्षण नष्ट होती हैं, तो भी भूत, भविष्य और वर्तमान काल के जीवन में, स तान निरन्तरता से बनी रहती है। जब स तान भिन्न है अतकि गाय और घोड़े में, या दो भिन्न व्यक्तियों में एक स तान की अवस्था दूसरे की अवस्था को प्रभावित नहीं कर सकती। स तान में एक एक चेतना स्थिति दूसरी को निश्चित करती स्वीकारों गई है और वह दूसरी का, और इस प्रकार भागे। इस प्रकार यह मानना पड़ता है कि चेतना अचेतनवस्था में भी है क्योंकि यदि ऐसा न होता तो उस समय चेतना का स्थलन होता और इसका अर्थ यह होता कि स तान क्रम टूट गया है। चेतना की अवस्थाएँ इंद्रिया से तथा इंद्रिय के विषया से स्वतंत्र है क्योंकि वे पूर्ववस्था में निरूपित होती हैं स्वप्न में, जब इंद्रिय यापार नहीं होता और जब इंद्रिय और अर्थ का सम्बन्ध नहीं होता तब भी चेतना अवस्था उत्पन्न होती रहती है और भूत या भविष्य के ज्ञान के प्रसंग में या ज्ञान विषयों जैसे सुख वस्तु के ज्ञान में चेतनावस्था की स्वतन्त्रता स्पष्ट सिद्ध होती है। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि चेतना न तो शरीर जनित है न वह किसी भी प्रकार उसमें निरूपित या मयादित है और वह केवल भूतकाल की अवस्थाओं में निरूपित होती है और वे स्वयं भविष्य की अवस्थाओं को निश्चित करती हैं। इस प्रकार भूत और भविष्य जीवन का अस्तित्व सिद्ध होता है।

चार्यों के विरुद्ध जन और न्यायिका के तक विज्ञानवादी बौद्धों के तक से कुछ भिन्न प्रकार का है जिन्हें हम सभी ऊपर उद्धृत कर चुके हैं क्योंकि पहले स्थायी आत्मा की मानते हैं और दूसरे नहीं मानते। इस प्रकार विद्यानदा अपने तत्वाथ दलोक बार्तिक में कहते हैं कि आत्मा भौतिक तत्वों का कार्य क्या नहीं माना जा सकता इसका मुख्य कारण यह है कि चेतना सब शायी है निरन्तर है निर्विवाद सत्य है जो देश काल से अमर्यादित है। यह नाला है या मैं गौरा हूँ ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान बाह्य पदार्थ या इंद्रिया पर आधारित है इसलिए इन्हें स्ववेदना के विशिष्ट उदाहरण नहीं माना जा सकता। किंतु मैं सुखी हूँ ऐसे अनुभव जो साक्षात् अहं के स्वानुभव को लक्ष्य करते हैं इंद्रियादि बाह्य साधनों के यापार पर निर्भर नहीं हैं। यदि यह स्ववेदना स्वतः सिद्ध न होती तो कोई भी सिद्धांत—चार्यों मत भी नहीं जो सभी प्रमाणित मायताओं का खण्डन करना चाहता है—प्रतिपादन नहीं किया जा सकता, क्योंकि सभी प्रतिपादन इस स्ववेदना के कारण ही होते हैं। यदि किसी चेतना को प्रमाणित होने के लिए दूसरी चेतना की आवश्यकता रहती है तो वह अवस्था स्थिति उत्पन्न करती और पहली चेतना का अचेतन मानना पड़ता। इस प्रकार जबकि आत्मा स्ववेदन में प्रकट होता है और जबकि शरीर, अर्थ भौतिक पदार्थों की तरह इंद्रिय यापार द्वारा प्रत्यक्ष होता है तो पहला दूसरे से सबया भिन्न है और पिछला उत्पन्न नहीं किया जा सकता, और क्योंकि वह नित्य है इसलिए पिछले को प्रकट भी नहीं किया जा सकता। पुनः जबकि चेतना इंद्रियों के बिना भी रहती

है, और जबकि वह शरीर और इन्द्रियों के हाते हुए भी न रह (जैसेकि मृत शरीर में) तो चेतना शरीर पर आधारित है ऐसा नहीं माना जा सकता । इस प्रकार आत्मा शरीर में स्वसंवेदना द्वारा, साक्षात् भिन्न प्रतीत होता है । विद्यानदी के अग्र्य तर्क विज्ञानवादी बोद्धा की ओर किए गए हैं जो नित्य आत्मा में नहीं मानते किंतु चेतना की अनादि सत्तान को मानते हैं इस विवाद का यहाँ पर ही अंत करना योग्य होगा ।^१

‘याप मजरी’ में जयन्त यह तर्क करते हैं कि शरीर, आत्मावस्था से वृद्धावस्था तक में निरंतर बदलता रहता है और इसलिए एक शरीर का अनुभव तब तक शरीर की नही हो सकता जो वृद्धि या ह्रास से बना है और इसलिए यह की एकता और प्रत्यभिज्ञा या ज्ञान के आवश्यक घट हैं शरीर के घट नहीं हो सकते ।^२ यह निस्संदेह ही सत्य है कि मरुद्धा भोजन और औषध जो शरीर के लिए सहायक हैं वे बुद्धि की सुचारु रूप से कार्य करने में भी सहायक हैं । यह भी सत्य है कि वही, पीछे और भीगा हुआ स्थान तुरंत ही कीट का जन्म देने लगते हैं । किंतु इससे यह मिथ्य नहीं होता कि भौतिक पदार्थ चेतना को जन्म देता है । आत्मा सर्वव्यापी है और जब भौतिक तत्वा का योग्य परिणाम होता है तब वे उनके द्वारा अपने कर्मानुसार प्रकट होते हैं । पुनः, चेतना इन्द्रिया का घट नहीं माना जा सकता क्योंकि भिन्न इन्द्रिय ज्ञान को छाड़कर, यह वेदना भी है जो भिन्न इन्द्रिया के ज्ञान का संनिधान कराती है । इस प्रकार, मुझे अनुभव होता है कि जो कुछ भी मैं आँखा से देखता हूँ, उस हाथ से स्पृश करता हूँ जो स्पष्ट बताता है कि इन्द्रिय ज्ञान को छाड़कर एक व्यक्तिगत अनुभूति है या यह है जो इन संवेदनाओं का संनिधान करता है और ऐसे तत्त्व के बिना भिन्न संवेदनाओं की एकता साईं नहीं जा सकती । सुनिश्चित आर्वाक तो अवश्य ही, यह मानते हैं कि जहाँ तक शरीर है वहाँ तक एक प्रमातृ तत्त्व रहता है किंतु यह प्रमातृ तत्त्व पुनर्जन्म नहीं करता किंतु शरीर के बिना के साथ वह भी नष्ट हो जाता है आत्मा इस प्रकार अमर नहीं है और शरीर के नाश के पश्चात् परलोक नहीं है ।^३ इसका जयन्त यह उत्तर देता है कि आत्मा की स्थिति को इस शरीर की जीवित-वस्था तक स्वीकारा जाता है ता जबकि यह आत्मा शरीर से भिन्न है और जबकि वह अलङ्कार और स्वरूप में अर्थात्तिक है, तो उसे कोई भी नष्ट नहीं कर सकता । जिस प्रकार शरीर जलता या पगु या पतिया द्वारा टुकड़े टुकड़े किया जाता देखा है ऐसा आत्मा का हाता हुआ कभी किसी ने नहीं देखा है । इस प्रकार जब इसे नष्ट हाता हुआ नहीं देखा गया है और जबकि इस नष्ट करने वाले कारण का

^१ तत्त्वाय दलोक वातिक पृ० २६५२ ।

^२ याप मजरी पृ० ४३६ ४४१ ।

^३ याप मजरी, पृ० ४६७ ४६८ ।

अनुमान करना अवश्य है ता इसे अमर मानना पड़ता है । जबकि आत्मा नित्य है और क्योंकि उसका शरीर से भूत और उत्तमान में सम्बन्ध है तो यह सिद्ध करना कठिन नहीं है कि उसका शरीर से भविष्य में भी सम्बन्ध होगा । इस प्रकार, आत्मा न ता शरीर के एक अंग म या पूरे सारे शरीर में वास करता है, कि तु वह सर्वव्यापी है और उस शरीर के अधिपति की तरह व्यवहार करता है जिससे वह कम व घन से युक्त है । जयन्त परलाव का पुनज म या आत्मा का मृत्यु के पश्चात् अथ शरीरों में सम्बन्ध कहते हैं । पुनज म के बारे में वे य प्रमाण देते हैं पहला बालक की स्तन पान की मूल प्रवृत्ति या उसका अकारण हृष या गीर्ष का अनुभव करना जो उसके पूर्व जन्म के अनुभवों की स्मृति के कारण माना जा सकता है तथा, दूसरा, शक्ति, बुद्धि प्रकृति चरित्र और आदत्तों में असमानता से एक ही प्रकार के प्रयत्न से फल पाने में असमानता से है । यह सब अथ जन्म में जित्त कर्मके प्रभाव की मायता से ही समझाया जा सकता है ।^१

शकर, ब्रह्म सूत्र १.३.५३ ५४ की टीका में लाक्षात के अनात्मवाद का खण्डन करने का प्रयास करते हैं । लोकायतिवों के तक के मुख्य विषय जो यहाँ वर्णित हैं वे ये हैं जबकि चेतना तभी तक है जब तक शरीर है और शरीर के न हाते नहीं रहती इसलिए यह चेतना शरीर का काय होना चाहिए । जीवन श्रिया, चेतना, स्मृति और अथ बुद्धि यापार भी शरीर के घट हैं क्योंकि वे शरीर में ही अनुभव किए जाते हैं और शरीर से बाहर नहीं किए जाते ।^२ इस पर शकर यह उत्तर देते हैं कि प्राण चेटा स्मृति इत्यादि शरीर के रहते भी नहीं रहते, (मृत्यु समय) इसलिए वे शरीर के काय नहीं हो सकते । शरीर के गुण रूप, आकार इत्यादि प्रत्येक द्वारा दृश्य हैं कि तु कुछ ऐसे हैं जो स्मृति चेतना इत्यादि को नहीं देख सकते । पुन यद्यपि वे सब शरीर के रहते ही देखे जाते हैं तो भी कोई ऐसा प्रमाण नहीं है जिससे यह कहा जा सकता है वे शरीर के अत पर नहीं रहते । भागे यदि चेतना शरीर का काय है वह शरीर को (ग्रहण) पकड़ नहीं सकती, अग्नि अपने को जला नहीं सकती, और नाचने वाला अपने कंधे पर नहीं चढ़ सकता । चेतना सदा एक है और अपरिणामी है और इसलिए उसे अमर आत्मा मानना चाहिए । यद्यपि साधारणतः आत्मा शरीर से सम्बन्धित हाकर ही प्रकट होता है, यह इसी बात को

^१ माय मजरी, पृ० ४७० ४७३ ।

^२ यदि यस्मिँसति भवत्यसति च न भवति तत्तद् घमत्वन अध्यवसीयते यथाग्निधर्मा बोधय प्रकाशो, प्राण चेटा चेतन स्मृत्यादयश्चात्म घमत्वेनाभिमतता आत्म वादिना तस्य तरेव देहोपलभ्यमाना वहिश्चानुलभ्यमाना असिद्धे देह व्यतिरिक्ते धर्मिणि देह धर्मा एव भवितुमर्हति तस्मात् व्यतिरिक्तो देहादात्मान इति ।

बताता है कि शरीर उसका साधन है, कि तु यह सिद्ध नहीं करता कि वह शरीर का काय है, जैसा कि चार्वाक कहते हैं, चार्वाक ने रुद्धिग्रस्त हि दुष्मा की समस्त, सामाजिक नैतिक और धार्मिक मान्यताओं की प्रालोचना की। इस प्रकार, श्री हण, नपथ चरित' में उनके मत का प्रतिनिधित्व करते ऐसा कहते हैं, 'शास्त्र का यह मत कि यश करने से मनोमे फल प्राप्त हो सकते हैं अनुभव द्वारा साक्षात् बाधित होता है, और वे परस्पर तरते हैं ऐसी पुराण गाथा जैसे ही असत्य हैं। जो बुद्धिहीन हैं और काम शक्तिहीन हैं, वे ही वदिक यम द्वारा अपना निर्वाह करते हैं या शिष्ट धारण करते हैं या कपाल पर राख मलते हैं। वग की पवित्रता का कोई नैचित्य नहीं है क्योंकि पुरुष और स्त्रियों की अनियंत्रित काम कामना का देखते यह कहना असम्भव है कि कोई भी मात्र किसी भी कुल में उद्दिष्ट में छुड़ रखा गया है, चाहे फिर मातृपक्ष या पितृ पक्ष हो। अनुपम अपने को पवित्र और छुड़ रखने में विरोधता तत्पर नहीं है और स्त्रियों को हरम में रखने का ईर्ष्या के सिवाय और कोई कारण नहीं है यह सोचना अमान्यपूर्ण है कि अनियंत्रित स्त्री मांस से पाप हाता है, या पाप से दुःख हाता है और पुण्य में परलोक में सुख मिलता है क्योंकि जब हम बहुधा देखते हैं कि पापी लोग उत्पत्ति करते हैं और पुण्यवासी पीडा पाते हैं तो परलोक में न जाने क्या होगा ?' वेद और स्मृति फिर तर एक दूसरे के विरोध में आते हैं और टीकाकारों की चालाकी से ही उनमें सगति की जाती है, यदि ऐसा ही है तो फिर कोई ऐसे मत में क्या न समस्या रखे जिसमें स्वयं-चर भाव हो ? ऐसा माना है कि यह शरीर से सम्बन्धित है किन्तु जब यह दृष्ट जल जाता है तो पाप पुण्य का क्या बाकी बचता है और अथ यह शरीर द्वारा अनुभव करने के लिए कुछ बाकी भी बचा है, बचता भी है तो वह मुझे पीडा नहीं कर सकता। यह मानना हस्यास्पद है कि कोई मृत्यु के बाद कुछ भी स्मरण रखे या यह कि मृत्यु के बाद कम फल मिलेगा या यह कि ब्राह्मणों को मृत्यु के बाद भोजन कराने से तथा कथित मत्तारमा का किसी प्रकार का सतोष होगा। भूला स प्रतिमा पूजा या पत्थर की पूजा या धार्मिक रीति के तोर पर यथा स्नान निता त हस्यास्पद है। मत्तारमा के लिए श्राद्ध करना निष्प्रयोगी है क्योंकि यदि भोजन की भेंट मत्तारमा का सतुष्ट कर सकती है तो यात्रियों की भूख भी उनके घर वालों द्वारा घर में ही भोजन की भेंट देने से, सतुष्ट हो सकती है। वास्तव में शरीर की मृत्यु और नाश का साथ सभी कुछ अन्त हो जाता है क्योंकि शरीर के राख हो जाने पर कुछ भी बाकी नहीं बचता। जबकि आत्मा नन्ही है पुनर्जन्म नहीं है, ईश्वर और परलोक नहीं है और जबकि शास्त्र, लोगो को धावा देने में रत पुरोहिता का उपदेश मात्र है, और पुराण केवल मिथ्या कपोल कल्पित वगान और कल्पित बातें हैं, तो हमारे जीवन का एक प्रादुर्भाव प्राचरण केवल विषय सुख भाग ही है। पाप और पुण्य का कोई अर्थ नहीं है वे केवल शब्द ही शब्द हैं जिससे डरकर लोग पुरोहिता का स्वाध साधने वाले प्राचरण करने पर बाध्य होते हैं। दान के क्षेत्र में चार्वाक

भौतिकवादी हैं और पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि के दृश्य अणु और उनके सघन से परे और किसी को नहीं मानते, तब शास्त्र के क्षेत्र में, प्रत्यक्ष के सिवाय किसी प्रमाण को नहीं मानते, वे कम, कमफल पुनर्जन्म और आत्मा का निषेध करते हैं। अब ही वस्तु जिसमें वे रुचि रखते हैं वह क्षणिक इन्द्रिय सुख है, इन्द्रिय सुखों का भ्रमात्मक भोग है। वे वर्तमान सुख को भविष्य के सुख के लिए त्यागन में विश्वास नहीं करते थे वे सर्वांगीण सुख की वृद्धि और सम्पूर्ण जीवन के स्वास्थ्य का उद्देश्य नहीं रखते थे जैसा कि हम चरक की प्रणाली में पाते हैं, उनके लिए आज का कपात कल के मयूर से अधिक मूल्यवान् है आज पास में ताँबे का सिक्का होना भविष्य के अनिश्चित मोहर से अधिक अच्छा है।^१ इस प्रकार इसी क्षण के इन्द्रिय सुख को ही वे चाहते थे और वर्तमान सुख का त्याग करने वाला को दूरदर्शिता सयम या धैर्य सावधानी के व्यवहार की अवबुद्धिमानों और मूर्खता कहते थे। ऐसा नहीं लगता कि उनके सिद्धांत में निराशावाद था। उनकी नतिकता, उनके दार्शनिक और तक सिद्धांत से अनुमित होती थी कि इन्द्रिय के विषय और इन्द्रिय सुख ही केवल हैं और अतीन्द्रिय या परात्पर जैसी काइ सत्ता नहीं है और इस प्रकार सुखों में किसी प्रकार गुण दृष्टि से स्तर भेद नहीं है और काई कारण नहीं है कि हम क्या अपनी इन्द्रिय सुख की सामान्य प्रवृत्ति पर किसी प्रकार का निराध रखें।

^१ धरमश्च कपात क्वा मयूरान्
धरम् सशयिकात् निष्कादसशयिक
कार्पाण इति लोकायतिका ।

